

الإلهام في شرح المنهاج

شرح على منهاج الرسول إلى غير الأصول للقاضي البضاوي المتوفى ٦١٥ هـ

تأليف

شيخ الأستاذ علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥٦

يولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٧١

تجقيق وتعليق

الدكتور عبد الله محمد السامح

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية

كلية التربية بالبيشة، البشة

١٤٠٦ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

• حسين محمد إمامي وأخوه محمد

٩١ - شارع الصناديق - الأزهر - القاهرة

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . قال الشيخ الإمام العالم العلامة القدوة المحقق الحافظ شيخ الإسلام ، بقية العلماء الأعلام ، قدوة الأئمة ، آخر المجتهدين ، حجة الله على العالمين ، سيدنا ومولانا قاضي القضاة تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن علي بن تمام بن سوار بن سوار بن مسوار الأنصاري . الخزر جي الشافعي فضر الله وجهه قاضي القضاة بالشمس المحروس .

قال رحمه الله تعالى : الحمد لله الذي أسس بنيان دينه على أثبت قواعد ، وأعلى أعلام مائه ، فخصعت لها أعتاق كل جاحد ، وأحكم أصول شريعته فأعيا تفرعها كل معاند ، ورفع قدر علمائها فعد كل واحد منهم بألف ، كما عد ألف من غيرهم بواحد ، أحمده على نعمه التي عمت كل صادر ووارد ، واعترف بالعجز عن شكره ولا يبلغ معشار عشره حمد كل حامد ، وأستغفره استغفار عبد في بحر الذنوب راكد ، لا يجد ملجأ من الله إلا إليه ، قد أحاطت به الشدائد ، وقعد له عدوه بالمرصد ، وسولت له نفسه بالمكيد ، وغلب عليه هواه الفاسد ، وبأدى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ، وأنت أنت الإله الواحد ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له توحيداً أنا له في صميم القلب واجد ، وعليه في الدنيا والآخرة شاهد ، وأصفه بما وصف به نفسه من صفات الكمال والحمد ، وأزهره عن كل مالا يليق بحاله ، وأقدس له عن وضر التشبيه والتعطيل ما تكنه القلوب من العقائد ، وأستودعه ذلك ليوم لا يجزى فيه ولد ولا والد ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي قدره على جميع الخلائق صاعداً ، وشرفه بين البرية ناهداً ، المصطفى من خير القبائل الأماجد ، والمجتبى من خين البطون الأقارب والأباعد ، اللبرأ في نسبه وذاته عن كل شين يتعلق به جاسد ، المقدم على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين في جميع المشاهد ، والبعوث إلى كل إنسى وجنى ، والمقذ لهم من ربة الشيطان المارد ، الهادى إلى سبيل الرشاد ولؤلؤه لم يسكن أحد منا براشد .

صلى الله عليه وسلم ما سجد لله ساجد ودام في الجنان خالد ، ورضى الله عن أصحابه الذين كل منهم في الله جاهد مجاهد ، وحامى حوزة الدين من كل مارق في الدين مجالد ، الذين قاموا بجلالة نبيه في جميع المعاهد ، وشيدوا أركان دينه وحفظوا شرائعه في جميع المصادر والموارد ، وقاموا بأعباء المسئلة الخفيفة وذبوا عنها كل زائد ، وحووا حاماها عن الشبهات ووقفوا عند حدودها تحصيلا للصالح ودرأ للفساد ، رضى الله عنهم أجمعين ، وعن جميع علماء المسلمين الذين خلفوا الصحابة والتابعين ، في تمهيد القواعد ، واستخراج الفوائد ، وضبط الأصول الشوارد ، وتبيين الأدلة والمقاصد ، والتوسع في علوم القرآن التي يتبته في بحارها كل عالم ناقد ، ومعرفة السنة ، ولا يخطئ - ببعضها إلا من هو أسعد الليل مكابد .

وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء ما منهم إلا من جاهد وجاهد وكد ودأب ونصب واجتهد ، والله لسعيه شاهد ، وكان من أعظمهم منة على من بعده من طلاب الفوائد الإمام الشافعى رضى الله عنه فإن له أجمل العوائد بلجمه بين الحديث والفقہ ، وكان غيره يقتصر منهما على واحد ولبناية كلامه على أصول هو أول من صنفها لما سأله ابن مهدي ، فصنف له الرسالة وكم فيها من القوائد ، فهو أول من صنف في أصول الفقہ لا يمتري في ذلك إلا معاند (١) .

(١) من المسلم به أن أصول الفقہ باعتباره قواعد ونظريات وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة بوجه عام ، نشأ في عصر الصحابة - رضى الله عنهم - حيث كان مصاحباً للفقہ ، فإن من الصحابة من كان يتصدر للفتيا والقضاء بين الناس ، كعمر ابن الخطاب ، وابن مسعود ، وعلى بن أبي طالب وغيرهم ، وكانوا على دراية تامة بقواعد اللغة العربية ، التي نزل بها القرآن الكريم ، وبأسباب النزول ، وبالناسخ والمنسوخ . والمطلق والمقيد ، والعام والخاص ، وسائر المباحث التي تكفل بيانها علم أصول الفقہ ، فيما بعد . وهكذا كان لسلك إمام من الأئمة المجتهدين قواعد وأصوله التي يسير عليها في اجتهاده ، إلا أنه كان هناك خلاف حاد بين اتجاه أهل الحديث بالحجاز ، وأهل الرأي بالعراق ، حتى أخذ كل فريق في الطعن على طريقة الفريق الآخر ، فأهل الرأي يعيبون على أهل الحديث الإكثار من الرواية التي تدل على عدم الفهم والتدبر ، كما أن أهل الحديث يعيبون على أهل الرأي بأنهم يأخذون في دينهم بالظن ويحكمون العقل في الدين .

فائدة علم الأصول

وإن علم أصول الفقه وهو من أعظم العلوم ثلاثة أصناف : عقلية محضة كالحساب والهندسة والنجوم والطب ، ولغوية كعلم اللغة والنحو والتصريف والعروض والقوافي والبيان . وشرعية وهي علوم القرآن والسنة وتوابعهما .

ولا ريب في أن الشريعة أشرف الأصناف الثلاثة في الوسائل والمقاصد ، وأشرف العلوم الشرعية بعد الاعتقاد الصحيح ، وأنفعها معرفة الأحكام التي تجب للعبود على العابد . ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجردة تستفرض جوامع الذهن ، ولا ينشرح الصدر له لعدم أخذه بالدليل ، وأين سماع الخبر من المشاهد ، وأين أجر من يأتي بالعبادة لتقوى إمامه أنها واجبة أو سنة ، من الذي يأتي بها وقد تلج

وظهر المتعصبون لكلا الفريقين ، فآسع الخلاف واحتدم النزاع ، حتى قبض الله لهذه الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي ، وبين القواعد والقوانين التي يحتمك إليها الجميع ، وهو الإمام الشافعي رضي الله عنه - بعد أن كتب له الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي للتوفى سنة ١٩٨ هـ . وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز ، أرسل إلى الإمام الشافعي أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن ، ويجمع قبول الأخبار فيه ، وحجة الإجماع ، ويبان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له كتاب « الرسالة » .

قال علي بن المديني : قلت لمحمد بن إدريس : أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه ، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك ، قال : فأجابه الشافعي . وأرسل الكتاب إلى الإمام ابن مهدي مع الحارث بن سريج التتال الحوارزمي ، ثم البغدادي ويسبب ذلك سمي التتال .

وعلى ذلك يتبين عدم صحة ما ينقله بعض العلماء من أن هناك من سبق الإمام الشافعي في التأليف في علم الأصول ، كالإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين ، المتوفى سنة ١١٤ هـ . وكالإمامين أبي يوسف ، ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنهم . فإن هذا من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها

صدره عن الله ورسوله بأن ذلك دينه ، تالله إن أجر هذا الزائد ، وهذا لا يحصل إلا بالاجتهاد ، ولا يكمل فيه إلا الواحد بعد الواحد ، وكل العلماء في حضيض عنه إلا من تغفل بأصل الفقه ، وكرع من مناهله الصافية بكل الموارد ، وسبح في بحره ودرى من الإله ، وبات يعمل به وطرفه ساهد ، وإني لم أزل منذ نشأت محباً في هذا العلم مولعاً بالبحث فيه مع كل رائد .

وقد أكثر الناس من التصنيف فيه ، فكم من تصنيف فيه مسوط ومختصر وناقص وزائد . ومن أحسن مختصراته (كتاب المنهاج في الوصول إلى علم الأصول) الذي صنفه القاضي الفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي رحمه الله . فلقد أحسن فيه للمنفذ ، وقد قرى على مرات كثيرة من جماعات حتى سمعت أقرأه من كثرة الموارد ، وانتشرت طلبته فلم أقتنع من واحد . وفي هذا الوقت شرع في الاشتغال به ولدى أبو حامد (١) أعطاه الله من خير الدنيا والآخرة ما هو

الائمة ، والتي سبق أن أشرنا إليها ، وأنها كانت موجودة حتى في عصر الصحابة رضي الله عنهم .

فالتحقيق أن أول من ألف في ذلك كتاباً مستقلاً متكاملاً هو الإمام الشافعي رضي الله عنه ، كما قال الإمام السبكي وكما هو المتفق عليه بين الأئمة .

راجع : الخطيب البغدادي ٢ / ٦٤ - ٦٥ ، معجم الأدباء ٦ / ٧٨٨ ، رسالة الإمام الشافعي بتحقيق الشيخ أحمد شاکر من ٩٦ ، ٤١٨ ، ٥٧٣ ، ٦٢٥ ، ٩٠٧ ، مناقب الإمام الشافعي للرازي ص ٢١ . الفهرست لابن النديم ص ٢٨٦ ، الشيعة وفنون الإسلام ص ٥٦٥ ، عقيدة أهل الشيعة في الإمام الصادق ص ٢٩٢ ، الشافعي للشيخ أبي زهرة ص ١٧٩ ، أصول الفقه - نشأته وتطوره - للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٢٣ - ٣٥ .

(١) هو : بهاء الدين أبو حامد : أحمد بن علي السبكي ، كان صاحب يد طولی في علوم اللسان العربي ، والمعاني . والبيان ، وأسند إليه إفتاء دار العدل ، وقضاء العسكر ، وقضاء الشام ، وخطابه جامع ابن طولون . توفي سنة ٧٧٣ هـ .

مقاصد وزاده مما ليس في حسابيه كل خير ، إنه الكريم الماجد . فأحييت أن أضع
إله شرحاً ليتفهم هو وغيره به إن شاء الله .

وعسى دعوة من أخ في الله تنفعني وأنا في القبر راقد . وسميته : (الإبهاج في
شرح المنهاج) وأخذت هذا الاسم من قول ذي الرمة :

زاد العين إبهاجاً إذا سمرت ومخرج العين فيها حين يلتفت

وذلك من قصيدته التي قرأتها على أبي محمد الحسن عبد الكريم سبط زيادة في
في سنة سبع وسبعمئة عن عيسى بن عبد العزيز بن عيسى ، قال أخبرنا السلفي ،
قال أخبرنا جعفر السراج ، قال أخبرنا الحسن بن علي الجوهري ، قال قرأت على
أبي الحسن علي بن عيسى الرماني ، قال سمعت ديوان ذي الرمة على أبي بكر بن دريد
عن أبي حاتم عن الأصمعي ، عن أبي عمرو بن العلاء عن ذي الرمة واسمه غيلان
ابن عقبة العدوي .

فإن قلت : قد عظمت أصول الفقه وهل هو إلا نبتة جمعت من
علوم متفرقة ، نبذة من النحو ، وهي الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها
الفقيه ، والكلام في الاستفتاء ، وما أشبه ذلك ، ونبذة من علم الكلام ، وهي
الكلام في الحسن والقيح ، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه ، وبعض الكلام
في النسخ وأفعاله ونحو ذلك ، ونبذة من اللغة وهي : الكلام في معنى الأمر
والنهي ، وصيغ العموم ، والمجمل والأمين ، والمطلق والمقيد ، وما أشبه ذلك ،
ونبذة من علم الحديث وهي الكلام في الأخبار . والعارف بهذه العلوم لا يحتاج
إلى أصول الفقه في الإحاطة بها ، لم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع
وهو من أصول الدين أيضاً ، وبعض الكلام في التماس والتعارض مما يستعمل به
الفقيه فصار فائدة الأصول بالذات قليلة جداً بحيث لو جرد الذي يفرد به ما كان
إلا تيتاً يسيراً .

قلت : ليس كذلك ، فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب
لم يصل إليها الحاة ولا اللغويون ، فإن كلام العرب متسع جداً والنظر فيه
متشعب ، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي
تحتاج إلى ذكر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي . مثاله : ودلالة صيغة
« افعل ، على الوجوب » ولا تفعل ، على التحريم وكون كل وإخوانها للعموم ،
بيوما أشبه ذلك عما ذكر السائل أنه من اللغة لو فتمت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء

في ذلك ولا تعرضاً لما ذكره الأصميراون ، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء ، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم ، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب ، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو ، فهذا ونحوه مما تكمل به أصول الفقه ، ولا ينكر أن له استمداداً من تلك العلوم. ولكن تلك الأشياء التي استمدتها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض ، والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلا فيه ، ولا يصل إلى فهمها إلى من يلتف به .

فإن قلت : قد كانت العلماء في الصحابة والتابعين وأتباع التابعين من أكابر المجتهدين ، ولم يكن هذا العلم حتى جاء الشافعي وصنف فيه ، فكيف يجعله شرطاً في الاجتهاد ؟

قلت : الصحابة ومن بعدهم كانوا عارفين به يطابعهم كما كانوا عارفين النحو بطابعهم قبل مجيء الخليل وسيبويه ، فكانت ألسنتهم قوية ، وأذنانهم مستقيمة ، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد ، لأنهم أهله الذي يؤخذ عنهم ، وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو .

شروط المجتهد

واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء :

(أحدها) التأليف في العلوم التي يتهدب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ بحيث تصير هذه العلوم ملكة الشخص ، فإذا ذاك يثق بفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي ، وتحريره تصحيح الأدلة من فاسدها والذي لشير إليه من العربية وأصول الفقه كانت الصحابة أعلم به منا من غير تعلم . وغاية المتعلم منا أن يصل إلى بعض فهمهم وقد نحطى . وقد يصيب .

(الثاني) الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها أو موافق .

(الثالث) أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة

يفهم منها مراد الشرع من ذلك ، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به ، كما أن من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها ، وإن لم يصرح له به ، لكن بمعرفة بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية ، فإذا وصل الشخص إلى هذه الرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد ، ولا يشترط العلم بأحوال الرواة من حيث هو ، فإن الصحابة كانوا مجتهدين ولم يحتاجوا إلى ذلك وإنما الذين بعدهم يحتاجون إلى ذلك في إيقاع الاجتهاد لا في حصول الصفة لهم ، وذلك العلم بمواقع الإجماع والاختلاف ، وكان محل الكلام على هذا في أواخر الكتاب ولكننا تعجلناه هنا (١) .

ومن المعلوم أن الصحابة كانوا أكل الناس في هذه الأشياء الثلاثة ، أما الأول ، فبطبايعهم ، وأما الثاني والثالث ، فلشاهدتهم الوحي ومعرفةهم بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم .

ولما كان الفقه مستنداً إلى الكتاب والسنة ويحتاج الفقيه في أخذه منهما إلى قواعد ، جمعت تلك القواعد في علم وسميت (أصول الفقه) وهي تسمية صحيحة مطابقة لتوقف الفقه عليها ، وتلك القواعد منها ما لا يعرف إلا من الشرع ، ومنها ما يعرف من اللغة بزيادة على ما تصدى له النحاة واللغويون . فالذي لا يعرف إلا من الشرع إثبات كون الخبر الواحد حجة ، وكون الإجماع حجة ، والقياس حجة ، وكثير من المسائل التي تذكر فيه . والذي يعرف من اللغة ، ما يذكر فيه

(١) ما ذكره الشارح هنا هو نبذة سريعة وبمثلة عن شروط المجتهد ، ولكن البيضاوي عقد للاجتهاد باباً خاصاً في الكتاب السابع من كتاب المنهاج ، ذكر فيه اجتهاد الرسول ﷺ - وموقف العلماء منه ، وكذا اجتهاد الصحابة - رضي الله عنهم - في حضرته - ﷺ - أو في غيبته ، وشروط الاجتهاد ، وحكمه ، والأمور التي يجرى فيها الاجتهاد وغير ذلك . فليراجع تفصيل ما أجمله الشارح في أواخر الكتاب . وبالله التوفيق . اه . محققه .

لام ونحوه فاقضاه انجرار الكلام

الله تعالى ، وذلك في يوم الاثنين
مهاة . وإلى الله أتضرع ، وأنا

الكتاب

، : أى تطهر ، ومن أسمائه تعالى
ناف وهى أشهر وكان (س) (١)
ل ويسكونها وهو الطهارة ، سمي
الرسول عليهم السلام ، والأرض
الذنوب لتطهيره من الكفار
مك إن جعلت اللام زائدة أو
يس الله تنزيهه من كل ما يليق
بكاله سبحانه وتعالى ، فنزّهه عن كل وصف يدركه حس أو يصوره خيال وهم ،
أو يخرج به ضمير ، ونزّهه عن كل ما نسبته إليه المبطلون من الشركاء والأنداد

(١) هكذا في جميع النسخ ؛ ويقصد بذلك «سيبويه» وهو : عمرو بن عثمان
ابن قنبر الحارثي ، الملقب «سيبويه» ، إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو —
ولد في إحدى قرى «شيراز» ، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد فقائه ، وصنف
كتابه المسمى «كتاب سيبويه» ، في النحو . لم يصنع قبله ولا بعده مثله . توفي
بالأهواز سنة ١٨٠ هـ . (راجع : القاموس المحيط — فصل القاف باب السين ،
وفيات الأعيان ١/٢٨٥ ، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ ، الأعلام لتزركلي ٥/٢٥٢) .

(٢) آية (٣٠) من سورة البقرة وتامها : « وإذ قال ربك لللائكة إني
جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون) .

والصاحبة والأولاد وعن كل حال لسه إليه أهل الضلال بما يشير إلى نقص أو
يوهى إلى عيب .

ولولا ما وقع فيه أهل الكفر والضلال من ذلك لكان الأدب بنا تنزيهه عن
أن تنطق ببنى ذلك عنه ، لأن نفي الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود ، وتطرق العيب
والنقص إليه محال لا يخطر بالبال تصوره ، فضلا عن كونه ينفيه ويقدره . وقولنا
تنزيهه عن كل مالا يليق بكاله عبارة محررة أولى من قول من يقول : بأوصاف
الكمال ، فإن أكثر ما يتصور الناس من أوصاف الكمال ما هو كمال لأنفسهم ،
كعلمهم وسميعهم وبصرهم ، والله تعالى منزّه عنها ، فإن صفاته تعالى لا تشبه صفات
البشر ، وعلوه وسمعه وبصره مبين لسميعهم وبصرهم وعلمهم ، فنزيهه كثير من
الجهال يحتاج إلى تنزيهه . وبجامع التقديس أن تقدسه عن الشركاء والأضداد والظير
والولد ، وإحاطة الأبصار والحاجة إلى غيره وغير ذلك مما يستحيل عليه . وأكثر
الناس يعتقدون أن معنى القدوس الطاهر ، ولا شك أنه يدل على ذلك ولكنه ليس
كل معناه فإن بناء طاهر لازم ، وقدوس مأخوذ من فعل متعد فمعناه مطهر بكسر
الهاء ، أى أنه تعالى مقدس لنفسه ياخباره عنها بالتوحيد والإجلال والإكرام ،
واستحالة النقائص عليه وعجز الأوهام عنه ، وخالف الأدلة على ذلك ومقدس
لخلفه عن اعتقادهم فيه مالا يليق بذاته ، والأول صفة ذات والثاني والثالث صفتا
فعل . وعن ابن عباس وقتادة : القدس الذى منه البركات .

إذا عرفت ذلك فقولنا قدس ، لا يجوز أن يكون مطاوعاً لقدس ، فإن المطاوع
شرطه التأثر مثل كسرتة فتكسر ، وذلك مفقود هنا . والتقديس هنا مثل التصديق
في أن المراد منه الإخبار عن الصدق ، فلا يأتي منه مضارع لكن يصح
استعمال قدس لموافقة المجرد . وقال الرازي : الحمد لله العلي القادس ، ومن جملة
معاني تفعل أن يوافق المجرد . وإن لم ينطق بالمجرد هنا في الفعل ، وقد قال القرافي
في قوله تبارك وتعالى أن معناه قدس ، وللصنف في القرآن أسوة في استعماله
قدس . وكذلك السهلي - وهو من المتقنين في العلم - وقع في كلامه قدس
سبحانه عن مضاهاة الأجسام ، وقدوس مثل سبوح كان (س) (١) يفتح أولها ،

(١) هكذا بالأصل والمقصود به « سيديه » كما تقدم . وانظر القاموس فصل

والمشهور الضم فيهما ، والتسبيح التنزيه ، ولم رد السبوح في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ولكن جاء التسبيح . واختلف العلماء هل كونه سبوحاً قدوساً يرجع إلى معنى خاص يسمى قدساً وسبحةً أو وضعه بذلك يرجع إلى نبي محض وتنزيهه عن النقائص . ومعنى ذلك أنه هل هو صفة ثبوتية أو سلبية .

وقوله (تعبد) الكلام فيه كالكلام في تقديس ، وهو مأخوذ من اسم المجيد ، وقد نطق به القرآن والسنة ، وأجمعت الأمة عليه . والمجد معناه الشرف والعظمة والكثرة والارتفاع ، سمي تعالى بذلك لكثرة جلاله وشرفه وعلوه بما يخرج عن طوق البشر . واختلف العلماء هل هو صفة خاصة كالعلم والقدرة ، أو هو عبارة عن استجماع صفات المعالي ووجوه نبي النقائص ، فلا كال إلهه ، ولا نقص إلا وهو منزّه عنه .

وقوله (بالعظمة والجلال) متعلق بتمجيد ، واسم العظيم نطق به القرآن والسنة . وهو تعالى عظيم في ذاته وصفاته وقهره وسلطانه ، فكل عظيم بالنسبة إلى عظمته . عدم محض ، واسم الجليل لم يرد في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ، لكن في الحديث « إن الله جميل يحب الجمال » (١) وورد أيضاً في بعض طرق أبي هريرة .

ولما كان تعالى كاملاً في ذاته وصفاته وأفعاله وصف بالجمال ، وهو تعالى مقدس عن الصورة وعن الصفات البشرية .

ومشاهدة صفة الجمال يثير المحبة ، ومشاهدة صفة الجلال يثير الهيبة ، والعظمة تثير الهيبة أيضاً ، فلماذا قرن المصنف العظمة بالجلال لتفيد معنى زائداً على الجلال ، فالباء يحتمل أن تكون بمعنى « في » أي تعبد في عظمته وجلاله ، فارتفع بهما على كل عظيم وجميل ؛ ويحتمل أن تكون للسلبية . على معنى أنه ارتفع بعظمته وجلاله

(١) ولقظه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم — قال : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر . فقال رجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ، ونعله حسنة ، فقال : إن الله تعالى جميل يحب الجمال ، . رواه مسلم .

على كل شيء ، فلا شيء إلا وهو دون مجده تعالى ، وهو تعالى مجيد بذاته ، عظيم بذاته ، فليس المعنى أن بعض الصفات أثر في بعض ، وإنما لما كانت هذه الصفات تشير إلى مجموع معان وملاحظة كل منها يوجب العلم بالسكال بها حسن ذلك كله .

(وتزه من تفرد بالقدم والسكال) التنزيه بمعنى التسديح ، وقد ورد مصرحاً به في الحديث أنه كان يصلى من الليل فلا يمر بآية فيها تنزيه لله إلا تزهه ، وأصل التزهة البعد ، وتنزيه الله تبعيده عن مالا يلقى به ، ولا يجوز عليه ، فمعنى تزهه : بعد . والتفرد الانفراد ، يقال تفرد به وانفرد به واستفرد به بمعنى واحد . والقدم وجود لا أول له ، وكل شيء سوى الله وصفاته فهو حادث لوجوده أول . وصفاته لا يقال فيها إنه غيره ، والسكال المطلق ليس إلا الله تعالى ، فهو السكال في ذاته وصفاته وأفعاله ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، والافتقار ينافي السكال ، فله حدوثه عن العدم وغير ذلك مما للخلق من صفات النقص .

(عن مشابهة الأشباه والأمثال ومصادمة الحدوث والزوال) هذا متعلق بقوله « تزهه ، وأما تقدس : فإما أن يجعل كلاماً تاماً ، وإما أن يجعل من باب التنازع ، ويضم في تقدس كما ذكره هنا ، والمشابهة المشاكلة ، والشبه والشبه بمعنى واحد ، وهو ما يشبه الشيء ، وبينهما شبه بالتحريك ، وكل منهما يجمع على أشباه ، والمثل والمثل كالشبه والشبه وهو ما يساوى الشيء ويقوم كل منهما مقام الآخر في حقيقة وماهية ، كالأجسام متساوية في الجسمية ، وإن اختلفت بالألوان . والأشكال وغيرها من الأعراض ، واختلافها بذلك لا يخرجها عن التماثل في الحقيقة ، وهذا حقيقة المثليين ، وبه يزول شبهات يوردها المجسمة وكثير ممن وقع في التشبيه ظاناً أنه سالم منه . والمصادمة المماسية ، والمراد بها هنا الإلصاق والحاق ، والحدوث وجود مسبوق بعدم ، فهو ضد الأزلية ، والزوال طريان العدم ، وهو ضد الأبدية ، والأزلية والأبدية واجبان لله تعالى ، لأنه يقال واجب لذاته يستحيل عليه العدم لا أولاً ولا آخرأ .

(مقدر الأرزاق والأجال ومدبر الكائنات في أزل الأزال) هذا مما لا يحججه مسلم ولا كافر ، تفرد الرب سبحانه وتعالى به وما فيه من عظيم العلم والقدرة والمنة و الأزل المقدم والأزل القديم ، واصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ،

ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار قالوا بزلى ، ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلى كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذى برن أذنى . وقوله: أزال على سبيل المبالغة في اللفظ .

، والشهادة قيل السر والعلانية ، وقيل
دوما شهدوا ، وقيل الغيب المعدوم
والكبير الكامل في ذاته وصفاته ،
سم الباء . والمتعال : المستعلى على كل
عنها .

، وشكره على ما عمننا من الأنعام
فعال ، ولا يكون إلا بالقول سواء
اصلا منه إلى غيره ، والثاني شكر ،
ينه وبين الحمد عموم وخصوص من
بهيل ، وهو أن الحمد يشترط فيه أن
ات المحموده صفات كمال ، ولهذين
والمستحق الحمد على الإطلاق ،
، وإن كان فيها نقص ما ، والإتيان
ن جميع الخلائق حامدون وليست
لك ، فينبغي أن يكون مقصوده
م من التأكيد وبقيده كثرة للفضل في
وفضل الله هكذا هو . وفي دعنا ، ضمير

محل رفع ، وقد قدمنا أن بين الحمد والشكر عموماً من وجه وأنهما يتفقان فيما كان
منه فيسمى حمداً وشكراً ، وقد استعمل المصنف هذا الحمد على ما هو ممة ، واستعمل
للشكر بالقول فتوافقا في هذا المحل وإن تبايرتا في وصفهما . والفضل من قوله
(وايايألو الله من فضله) (١) ومن قوله (وكان فضل الله عليك عظيماً) (٢)

والأفضال : الإحسان والتفضل ، وقد استعمل الفضل على خلاف النقص فيكون الثناء عليه حداً مابياً للشكر ، لكنه ليس المراد هنا لقوله المترادف المتوال ، فإنهما يقتضيان الوصول إلى الغير .

ونصلي على محمد الهادي إلى نور الإيمان في ظلمات الكفر والضلال) معنى نصلي هنا نطلب الصلاة من الله تعالى ، لأن النبي ﷺ سئل كيف نصلي عليك ؟ قال : « قولوا اللهم صل على محمد ، وعلى آل محمد ، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم . إنك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين ، إنك حميد مجيد » (١) ومعنى نطلب إنشاء الطلب ، وكذلك نحمد معناه إنشاء الحمد ، وليس معناه الخبر ، فعطف إنشاء على إنشاء ، ووصفه ﷺ بالهداية لقوله تعالى (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) (٢) وبين الهداية والضلال والنور والظلمات ، والإيمان والكفر ما لا يخفى من الطباق .

(وعلى آله وصحبه خير صحب وآل) آله ﷺ: بنو هاشم وبني المطلب ، هذا اختيار الشافعي وأصحابه ، وقيل عترته وأهل بيته ، وقيل جميع أمته وهو قول مالك . والصحيح جواز إضافة الآل إلى مضمركا استعمله المصنف . وقال جماعة من أهل العربية: لا يصح إضافته إلا إلى مظهر ، والصحب جمع صاحب ، وهو كل من رأى النبي ﷺ مسلماً ، وقيل من طالت مجالسته ، والصحيح الأول بخلاف التابعي لا يسكني فيه رؤية الصحابي ، والفرق شرف الصحبة وعظم رؤية النبي ﷺ ، وذلك أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم فكيف رؤية سيد الصالحين ، فإذا رآه مسلم ولو لحظة انطبع قلبه على الاستقامة ، لأنه بإسلامه منتهى القبول ، فإذا قابل ذلك النور العظيم أشرق عليه وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه ؛ وقوله: خير صحب وآل : صحيح لأنه ليس في أصحاب الأنبياء مثل أصحاب نبينا ﷺ . ولأجل السجع قدم الصحب على الآل في الثاني ، وجاء على أحد طريق العرب وهو رد الأول على الثاني والثاني على الأول ، ولولا هذا لقال خير آل وصحب ، فرد الأول للأول ، والثاني للثاني وهما طريقان للعرب جائزان .

(١) رواه مسلم وأحمد من حديث أبي سعيد البدرى

(٢) سورة الشورى (٥٢) .

(وبعد فأولى ماتهم به الهمم العوالى ، وتصرف فيه الأيام والليالي ، تعلم المعالم الدينية، والكشف عن حقائق الملة الخنيفية، والغوص في تيار بحار مشكلاته والقحص عن أسرار معضلاته) ، بعد بضم الدال على الصحيح مقطوع عن الإضافة ، أى بعد ماسبق من التقديس والتنزيه ، والحمد والصلاة ، والعامل فيه فعل مقدر تقديره أقول ، وهو معطوف بالواو على نحمد وفصلى ، وبعده فعل آخر مقدر تقديره « تنبه » هو معمول القول لأجله دخلت الهاء على « أولى ، وفى الغناء فائدة أخرى وهى رفع توهم اضافة بعد الى أولى .

وقوله : تهم بضم الهاء يقال هم بالأمر بهم هم أى أرادته ، فأما بكسر الهاء فهو من الهميم وهو الديقب ، والهمم جمع همة وهى الواحدة تقول همة مثل جلسة بالفتح للبرة ، وبالكسر للبيأة والجمع لها « وإسناد الفعل للهمم وهو فى الحقيقة لقاعنها من باب قولهم « شعر شاعر ، والمعالم جمع معلم ، وهو ماجمل علامة للطرق والحدود ، مثل أعلام الحرم ، ومعامله للضروبة عليه ، ويقال المعلم الأثر ، وهو راجع إلى معنى العلامة ، ولا خلاف فى المعنى « والمعالم الدينية الأدلة الشرعية ، وكل ما يهدى إليها ، وتعلمها تعرفها ، والملة الخنيفية هذه الملة قال عَلَيْهِ السَّلَامُ : « بعثت بالخنيفية السهلة السمحة » (١) وسميت خنيفية لأنها على ملة إبراهيم ، والحنيف عند العرب من كان على دين إبراهيم عليه السلام ، وسمى إبراهيم عليه السلام خنيفاً لميله عن دين الصابئة وهم عباد الكواكب ، وسمى أتباعه خفاء لذلك ، وليلهم عن اليهودية والنصرانية ، قال تعالى (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان خنيفاً مسلماً) (٢) .

والملة الدين ، والدليل على أن هذه الملة ملة إبراهيم قوله تعالى (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم) (٣) وادعى بعض العلماء أنها موافقة لها فى الأصول والفروع ، والمشهور أنها موافقة لها فى الأصول فقط ، وعلى هذا لا اختصاص

(١) أخرجه الإمام أحمد عن أبى أمامة وعائشة - رضى الله عنهم - .

(٢) سورة آل عمران (٦٧) .

(٣) سورة النحل (١٢٣) .

..الملة إبراهيم بذلك ، لأن دين الأنبياء كلهم واحد في الأصول ، وإنما اختلفت الشرائع في الفروع ، ويكون تسميته هذه الملة خفيفة لمخالفتها ما كان عليه أهل الشرك واليهود والنصارى ، كخالفة إبراهيم من كان في زمانه من الكفار وهم الصابئة ، واتباعه دين الأنبياء قبله وبعده وهو الإسلام ، وحقائقها على هذا أصول الدين ، ولا تشمل أصول الفقه الذي تصدى له ، والمعاليم الدينية شاملة له ، وإن جعلنا اسم الملة شاملاً للأصول والفروع ، وكلا الأمرين : أعني المعالم الدينية وحقائق الملة شاملاً للأصول والفروع فيندرج فيه أصول الفقه الذي تصدى له وهو أحسن ، ليكون مناسبته للتصنيف الذي تصدى له أكثر ، ويشهد له قوله ﷺ : بعثت بالحنيفية السمحة ، فإنه يشير إلى الأصول والفروع جميعاً ، ولا يلزم من ذلك موافقتها لشريعة إبراهيم في جميع الأشياء ، بل لموافقها الأصول سميت بذلك ، وحقائقها على هذا جميع أحكامها ومعانيها وأسرارها ، والضمير في مشكلاته ومعطلاته عائد على الكشف ، لأن الأشكال والأعضاء فيه لا فيها . فإنها بينة جليلة بيضاء نقية إذا ارتفع الحجاب عن الناظر رأها ولا خفاء بحسن استعاراته . وترشيحها في الغوص في تيار البحار ، والفحص عن أستار الأسرار ، وكمن بحر لا يدرك له قرار ، وسر تنقيب في أستاره الأفكار .

(وإن كتابنا هذا منهاج الوصول ، إلى علم الأصول ، الجامع بين المعقول والمشروع ، والمتوسط بين الأصول والفروع) منهاج : الطريق جعل علماً على هذا الكتاب ، والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه فقوله : منهاج الوصول معناه الطريق التي يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول ، كما تقول : طريق مكة ، أي المتوصل فيها إلى مكة ، فليس الوصول فيه ولكنه غايته .

وقوله منهاج خير ، إن ، ويجوز إطلاق ذلك على هذا الكتاب بمعناه الأصلي غير علم ، لأن الاشتغال به يوصل إلى ذلك ، وقوله الجامع مخفوض صفة لعلم الأصول ، ولاخفاء في جمعه بين المعقول والمشروع ، فإنه نتج من نكاح نور الشرع لصافي بنات النكر ، فجاء عريق الاصلة شديد البسالة ، وتوسطه بين الأصول بأي أصول الدين والفروع ، وهذا يستمد من الأول ويمد الثاني .

(وهو وإن صغر حجمه ، كبر عليه ، وكثرت فوائده ، وجلت عوائده) .

(٢ - إلهام ج ١)

قوله: وهو: يعنى هذا الكتاب. وصغر: بضم العين وكذلك كبر بضم الباء لأنه بمعنى عظم ، وأصل كبر بضم الباء لكبر الجنة ، ثم استعمل في كبر المعنى ، وأما كبر السن فلا يقال فيه إلا كبر بكسر الباء ، وراعى المطابقة بين صغر وكبر لتضادهما. واجتمعا لرجوع الصغر إلى الجنة والكبر إلى المعنى ، والعوائد جمع عائدة وهى العطف والمنفعة، يقال هذا أعود عليك من كذا أى أنفع ، وفلان ذو عائدة أى تحطف ونفع ، وإن هذا الكتاب لكما وصف .

(جمعه رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين ، ونجاتى يوم الدين ، والله تعالى حقيق بتحقيق رجاء الراجين) حقق الله رجاءه . وقوله حقيق بتحقيق: أى خليق له وخليق وجدير وحرى وحر كل ذلك بمعنى واحد وقصد المصنف التجانس بين حقيق وتحقيق وإطلاق ذلك على الله يبنى على أن الأسماء توقيفية أو لا .

تعريف أصول الفقه

(أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال الاستفادة).

هذه العبارة بعينها عبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل. ولتقدم مقدمته هي أنه ينبغي أن يذكر في ابتداء كل علم حقيقة ذلك العلم ليتصورها الذي يريد الاشتغال به قبل الخوض فيه، فمن عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل، فلا جرم احتاج إلى تعريف أصول الفقه في أوله، وههنا خمسة أشياء:

أحدها : لفظ أصول الفقه قبل أن يسمى بهذا العلم مركب من مضاف، ومضاف إليه.

والثاني : هذا اللفظ بعد أن سمي به. فإنه صار اسماً للعلم، وكل من المضاف والمضاف إليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والدال من زيد لا معنى له، وكل مركب سمي به معنى فقد يتطابق معناه حال التركيب وحال التسمية كعبد الله مسمى به رجل فهو صادق عليه بالاعتبارين، وقد لا يتطابقان كأقف الناقعة مسمى به رجل. ولفظ أصول الفقه مما تتطابق فيه معناه حال التركيب ومعناه حال التسمية من بعض الوجوه كما سنبينه.

الثالث : معنى أصول الفقه قبل التسمية.

الرابع : معنى أصول الفقه بعد التسمية مع قطع النظر عن أجزاء اللفظ المطلق عليه.

الخامس : معناه بعد التسمية مع الالتفات إلى أجزاء اللفظ المطلق عليه، لأن اللفظ يدل عليه باعتبارين كما قدمناه، فإذا أخذ المعنى بأحد الاعتبارين كان مغايراً له بالاعتبار الآخر، فيصدق على المعنى المذكور أنه إضافي لقبى باعتبارين، لكن صدق اللفظ عليه بالإضافة، إنما هو بطريق المجاز، لأنه أخص من معناه الحقيقي، والحد إنما هو للمعنى دون اللفظ، فالقصور ديان المعاني الثلاثة ويعبر عن المعنى الأول بالإضافي، لأن المعنى مركب من مضاف ومضاف إليه في الذهن.

كما أن لفظه كذلك في اللفظ ، ويعبر عن المعنى الثاني باللفظ باعتبار أنه ملقب بهذا الاسم ، فإن اللفظ المركب جعل اسماً عليه ولقباً له ، وعلماً كسائر أعلام الأجناس ، أو أسماء الأجناس ، فإن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده . واسم الجنس الذي يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوي علم الجنس . هذا هو الذي تختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ، ويستنتج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد . وجعله اسم جنس أولى من جعله علم جنس ، لأنه لو كان علماً لما دخلت عليه الألف واللام ، وكذلك سائر أسماء العلوم من فقه ونحو وغير ذلك . ويعبر عن المعنى الثالث بالإضافي بالاعتبارين كما سبق .

إذا عرفت هذه المقدمة فهمت ثلاثة مباحث :

(أحدها) في تعريف معنى أصول الفقه التركيبي قبل النسمية ، ولا بد في ذلك من تعريف المضاف ، والمضاف إليه ، والإضافة ، لأن العلم بالمركب يتوقف على العلم بالمفرد ، ونبدأ في ذلك بتعريف المضاف ، وليس كما توهم بعض الناس من أنه يعنى بالبداءة بالمضاف إليه ، محتجاً بأن المضاف يعرف بتعريف المضاف إليه ، لأننا نقول : التعريف تعريف مقابل التنكير ، وهو الذي يكتسبه المضاف من المضاف إليه ، وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا ، وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه . فنقول : الأصول جمع وتعرفه بتعريف مفرده ، والأصل ما يتفرع عنه غيره ، وهذه العبارة أحسن من قول أبي الحسين ما يبنى عليه غيره ، لأنه لا يقال إن الولد يبنى على الوالد ، ويقال إنه فرعه ، وأحسن من قول صاحب الحاصل : ما منه الشيء لا شتراك من بين الابتداء والتبويض . وأحسن من قول الإمام (١) ، والمحتاج إليه ، لأنه إن أريد بالاحتياج ما يعرف في علم الكلام من احتياج الأثر إلى المؤثر ، والموجود إلى الموجد ، لزم إطلاق الأصل

(١) هو : غفر الدين ، محمد بن عمر الحسيني الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ صاحب كتاب ، المحصول ، في أصول الفقه ، وهو الذي يعتبر كتاب د مناهج الوصول ، للبيضاوي ملخصاً له . فكلية الإمام ، إذا أطلقت في أصول الفقه ، فالمراد : الإمام غفر الدين الرازي . اهـ . محققه .

على الله تعالى ، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء ، لزم إطلاقه على الجزء والشرط
واتقاء المانع . وإن أريد ما يفهمه أهل العرف من الاحتياج لزم إطلاقه على
الأكل واللبس ونحوهما . وكل هذه اللوزم مستكثرة . وكل هذه التعريفات
للأصل بحسب اللغة ، وإن كان أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم . وهو مما ينبغي
على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة .

وأما في العرف فالأصل مستعمل في ذلك ، ولم يترك أهل العرف الاستعمال
في ذلك لكن العلماء يطلقونه مع ذلك على شيئين أخص منه :

أحدهما الدليل ، والثاني المحقق الذي يشك في ارتفاعه لتفرع المدلول على
الدليل ، والاستصحاب على اليقين السابق .

والفقه تعريفه سيأتي في كلام المصنف . والإضافة تفيد الاختصاص . فإن
كان المضاف اسماً جامداً أفادت مطلق الاختصاص كجحر زيد ، وإضافة
الأعلام ، إذا وقعت من هذا القبيل كقول الشاعر :

علا زيدنا يوم النقا رأس زيدكم

وإن كان المضاف اسماً مشتقاً . أفادت الإضافة اختصاص المضاف بالمضاف
إليه في المعنى المشتق منه ، كعلا زيدا تفيد اختصاص العلام بزيدا في معنى
العلامية ، وكانت لذلك وتفيد هنا اختصاص الأصول بالفقه في معنى لفظة
الأصول وهو كون الفقه متفرعاً عنه ، وظهر بهذا أن أصول الفقه بالمعنى التركيبي
ما يتفرع عنه الفقه ، والفقه كما يتفرع عن دليله يتفرع عن العلم بدليله فيسمى كل
منهما أصلاً للفقه ؛ ولا فرق في الأدلة في هذا المقام بين الإجمالية والتفصيلية ،
فإن كلا منهما يتفرع عنه وعن العلم به ، فصار أصول الفقه بالمعنى التركيبي
بشمل أربعة أشياء : الأدلة الإجمالية ، وعليها ، والأدلة التفصيلية ، وعليها .
وهذا ليس هو المصطلح ولا يصح تعريف هذا العلم بمدلول أصول الفقه الإضافي
لأنه أعم منه ، إلا إذا أخذ بعد التسمية كما سيأتي .

(البحث الثاني) في تعريف معنى أصول الفقه اللفظي وهو المصطلح عليه ، ولا
شك أن كلا من الأدلة التفصيلية والعم بها غير داخل فيه . لأن ذلك من وظيفة

الفقيه والخلافى ، فلم يوضع أصول الفقه فى الاصطلاح لكل ما يحتاج إليه الفقه ، بل لبعض ما يحتاج ، كدأب أهل العرف فى تخصيص الأسماء العرفية ببعض مدلولاتها فى اللغة . والأدلة التفصيلية مثل ، أقيموا الصلاة ، ودلالته على وجوب الصلاة ونحو ذلك . ولما استفيد إخراج الأدلة التفصيلية وعليها من الوضع تبقى الإجمالية وعليها ، والمراد بالإجمالية كليات الأدلة ، فإن قوله « أقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنا ، اقتلوا المشركين ، ونهيه ﷺ عن « قتل النساء والصبيان . وإطلاق الرقبة فى موضع ، وتقيدها بالإيمان فى موضع ، وصلاته ﷺ فى الكعبة ، وإجمال الصلاة فى الآية المذكورة ، وبيان جبريل لها ، ونسخ التوجه إلى بيت المقدس ، والإجماع على أن بنت الابن لها السدس مع الثلث عند عدم العاصب ، وخبر ابن مسعود فى ذلك ، وقياس الأرز على البر . ومرسل سعيد ابن المسيب فى النهى عن بيع اللحم بالحيوان ، وقول عثمان فى بيع القراء ، والمصلحة المرسله فى الترس ، والأخذ بالأخف فى دية اليهودى ، والاستحسان فى التحليف على المصحف ونحو ذلك ، كلها أدلة معينة وجزئيات مشخصة ، والعلم بها ليس من أصول الفقه فى شيء ، وإنما هى وظيفة الفقه . ولهذا الأدلة ، وأمثالها كليات وهى مطلق الأمر والنهى ، والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والفعل والإجمال ، والتبيين والنسخ ، والإجماع وخبر الواحد ، والقياس والمرسل ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسله ، والأخذ بالأخف ، والاستحسان عند من يقول به . وهذه الكليات داخلة فى الجزئيات . فإن السكلى الطبعى موجود فى الخارج وفى ذهن من ضمن مشخصاته . ففى الأدلة اعتباران :

أحدهما : من حيث كونها معينة ، وهذه وظيفة الفقيه وهى الموصلة القريبة إلى الفقه . والفقيه قد يغزفها بأدلتها إذا كان أصولياً ، وقد يعرفها بالتقليد وينسبها من الأصول ، ثم هو يرتب الأحكام عليها ، فمعرفة حاصله عنده .

والاعتبار الثانى : من حيث كونها كلية ، أعنى يعرف ذلك السكلى المندرج فيها ، وإن لم يعرف شيئاً من أعيانها ، وهذه وظيفة الأصولى فعلوم الأصولى السكلى ولا معرفة له بالجزئى من حيث كونه أصولياً ، ومعلوم الفقيه الجزئى ولا معرفة له بالسكلى من حيث كونه فقيهاً ، ولا معرفة له بالسكلى إلا لكونه مندرجاً فى الجزئى المعلوم ، وأما من حيث كونه كلياً فلا . فالأدلة الإجمالية هى

تلك الكلية سميت بذلك لأنها تعلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ، وهي توصله بالذات إلى حكم إجمالي ، مثل كون كل ما يؤمر به واجباً ، وكل منهي عنه حراماً ، ونحو ذلك ، وهذا لا يسمى فقهاً في الاصطلاح ، ولا توصل إلى الفقه بالتفصيل وهو معرفة سنية الزتر أو وجوبه ، والهي عن بطلان يبغ الغائب أو صحته مثلا إلا بواسطة ، فتمسدية الإجمال مأخوذة في الأدلة والمعرفة معاً أيضاً . وليست مأخوذة في الفقه ، ولذلك لا يلزم من النظر في الأصول حصول الفقه ، والحكم السكلي متوقف على الأصول توفقاً ذاتياً ، والحكم التفصيلي وهو الفقه موقوف عليه أيضاً ، وعلى غيره كليه قد يكون بالتفيد للأصول كما أشرنا إليه ، وبهذا يظهر أن الاجتهاد هي الفقه على الإطلاق شرطه الأصول ومعرفتها بالاجتهاد . وأما بدون ذلك فيكون مقلداً وإن اجتهد في تفریح المسائل .

ثم هذه الأدلة الكلية لها حقائق في أنفسها من حيث دلالتها وتعلق العلم بها ، فقبل وضع أصول الفقه لتلك الحقائق في أنفسها أو للعلم بها بكلام المصنف يقتضى الثاني ، وكلام الإمام وغيره يقتضى الأول ولكل منهما وجه ، فإن الفقه كما يتوقف على الأدلة يتوقف على العلم بها . وقد يرجع ما فعله المصنف بأن العلم بالأدلة لا يوصل إلى المدلول إلا بواسطة العلم بها لان الفقه علم، لكن أهل العرف يسمون المعلوم أصولاً ، وكذلك يسمون المعلوم فقهاً . وتقول هذا كتاب أصول وكتاب فقه . والأولى جعل الأصول للأدلة ، والفقه للعلم ، لأنه أقرب إلى الاستعمال المنحوى ، ثم الأدلة لها اعتباران : أحدهما حقيقتها في نفسها . والثاني من حيث دلالتها على الفقه . والمأخوذ في أحد أصول الفقه إنما هو هذا الثاني ، وهو مستفاد من الإضافة في قولنا أدلة الفقه لما قدمناه أن الإضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في معنى لفظة المضاف ، فالشروط في الأصول معرفة أدلة الفقه من حيث دلالتها على الفقه خاصة ، وقد يكون لها عوارض أخرى لا يجب معرفتها بها ، ثم معرفة الأدلة من حيث كونها أدلة لا بد معه من كيفية الاستدلال ومعظمها يذكر في باب التعارض والترجيح ، فجلت جزءاً آخر من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها ، وليس كل أحد يتمكن من الاستدلال ولا يحصل له الفقه بمجرد علم تلك الأدلة وكيفية الاستدلال ، لأنها آلة ظنية ليس يدينها وبين مدلولاتها ربطاً عملياً ، فلا بد من اجتهاد يحصل به ظن الحكم . فالفقه

موقوف على الاجتهاد ، والاجتهاد له شروط يحتاج إلى بيانها فجعلت جزءاً ثالثاً من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها .

وهذا مجموع ما يذكر في أصول الفقه: الأدلة ، وكيفية الاستدلال ، وكيفية حال المستدل . والإمام ومن وافقه يجعلون أصول الفقه عبارة عن الثلاثة . والمصنف وطائفة يجعلونه عبارة عن معرفة الثلاثة : فالمعارف الثلاثة عندهم هي أصول الفقه، وقد تقدم البحث في ذلك .

فقول المصنف (وكيفية الاستفادة) مطوف على دلائل الفقه . أى ومعرفة كيفية الاستفادة ، وكذا قوله (وحوال المستفيد ، أى ومعرفة حال المستفيد . والمراد بالمستفيد المجتهد ، لأنه الذى يستفيد الأحكام من أداتها ويقع فى بعض النسخ حال المستدل ، وفى بعضها حال المستفيد ، فجمع بعض النسخ بينهما ، واقتضى هذا الغلط أن يحمل المستدل على المجتهد ، والمستفيد على المقلد ، لأنه يستفيد من المجتهد . لكن يجوز أن يكون جزءاً من أصول الفقه ، بخلاف الاجتهاد فإن الفقه موقوف عليه . نعم إذا عرف المجتهد عرف أن من سواه مقلد . وهذا جاء بالعرض لا بالقصد . أعنى معرفة المقلد . نعم بعض الناس قد سمي علم المقلد فقهاً ، فمن هذا الوجه يحسن إدراجه فى أصول الفقه لتوقف فقهه عليه ، وفيه فائدة لا تذكر إلا فيه وهى حكمه إذا اختلفت عليه المجتهدون ونحو ذلك .

وقول المصنف «دلائل» لو قال أدلة كان أحسن ، لأن فعلاً لا يجمع على فعائل إلا شاذاً (١) . وقوله «إجمالاً» مصدر فى موضع الحال أو تمييز من معرفة أو

(١) قال ابن مالك فى شرح الكافية الشافية : لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم ، لكنه بمقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كعسائذ ، جمع سغد اسم امرأة . (نهاية السؤل ١/١٤ - ١٥)

والذى يترجم عندى أن «دلائل» ليس جمعاً لدليل ، وإنما هو جمع «دلالة» وهى الامارة وهى أعم من الدليل ، فلو عبر بالدلالة لخرج كثير من أصول الفقه كالعمومات ، وأخبار الأحاد ، والقياس ، والاستصحاب ، وغير ذلك ، فانها أمارات على الدليل ، ولذلك قال الإمام الرازى فى المحصول . طرق الفقه يتنازل الأدلة والأمارات اه محتمه .

دلائل ، وكل منهما يصح أن يراد به على ما بينا ، ويزداد على جعله من معرفة وجه آخر ، وهو أن يكون فعلاً لمصدر محذوف تقديره : عرفاناً إجمالاً ، وإعراجه تمييز أقوى ، لأنه بين جهة الإضافة ، كقولك هذا أخوك رضاعة أو نسباً ، وهذا القيد أعنى قوله « إجمالاً » لإخراج العلم بالأدلة على التفصيل ، فليس من أصول الفقه ولا هو الفقه ، كما وقع في عبارة بعض شارحي هذا الكتاب ، لأن الفقه غيره ، بل هو يذكر في الفقه . ومن وظيفة الفقيه وأصول الفقه الأدلة الإجمالية وعليها ، وهل أصول الفقه بحسب الاصطلاح يصدق على القليل من ذلك والكثير أو لا يصدق إلا على المجموع ، اختيار الإمام الثاني فلم يجعل أصول الفقه يطلق على بعضه ، وهذا إنما يظهر إذا أخذ مضافاً ، ومضافاً إليه ، أما إذا أخذ اسماً على هذا العلم فينبغي أن يصدق على القليل والكثير كسائر العلوم، ولهذا إذا رأيت مسألة واحدة منه ، تقول هذا أصول فقه . والاعتذار عن الجمع في لفظة الأصول بأمرين :

أحدهما : أن بعد النسمية لا يجب المحاملة على معنى الجمع .

والثاني : أنه جمع مضاف إلى معرفة فيعمم، والعموم صادق على كل فرد وكلام المصنف محتمل لما قاله الإمام ولما قلناه بالطريق المذكور .

وعدول المصنف عن علم إلى معرفة تقدم عليه مقدمة ، وهي أن المعرفة تتعلق بالذوات وهي التصور ، والعلم يتعلق بالنسب وهو التصديق ، فإن أراد أن علم الأصول تصور محض فليس كذلك، لأن العلم يكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم من أصول الفقه وهو تصديق ، فالإتيان بلفظ العلم في هذا المقام أحسن ، لأنه أعم من المعرفة ، ولهذا ينقسم العلم إلى التصور والتصديق ، ويقول النحاة في العلم إذا لم يكن عرفاناً ثم سواء ، قلنا علم أو معرفة أو أدلة أو طرق ، كما قال الإمام يرد على جميع ذلك سؤال قوى وهو أن الطريق ما يفرض النظر الصحيح فيه إلى علم المدلول أو ظنه ، والدليل ما يفرض النظر الصحيح فيه إلى المدلول ، وعلم الدليل أو الطريق كذلك . والمدلول هنا هو الفقه لقوله أدلة الفقه ، أو طرق الفقه ، وقد قدمنا أن الفقه بحسب الاصطلاح لا يصدق إلا على معرفة الأحكام التفصيلية ، فيلزم من هذا أن يكون أصول الفقه معرفة أدلة الأحكام التفصيلية ، وأن من عرفها عرف ضرورة بما قرناه من أن النظر في الدليل يوجب العلم بالمدلول ،

فيلزم أن يكون الأصول فقهاً، وأن يكون كل أصولي فقهاً، وهذا ظاهر البطلان.
نولا يتجنى عن هذا قيد الإجمال في المعرفة أو في الدلالة، لأن الإجمالي إن كان
دليلاً للتفصيلي لزم من تحصيله حصوله، وإن لم يكن دليلاً للتفصيلي فسدت إضافته
إلى الفقه، لأن الفقه تفصيلي، ودليل الفقه بمجموع أمرين :

أحدهما : الإجمالية ، والثاني .التفصيلية ، والاول مندرج في الثاني ، فكل من
علم الثاني علم الأول تقليداً أو اجتهداً ولا يحصل الفقه إلا بعلمها ، والأصول
في الأول فقط ، وقد سلم من هذا السؤال ابن الحاجب حيث قال إن حده لقباً
« العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الشرعية عن أدلتها
التفصيلية ، ومع ذلك يرد عليه أن من القواعد التحوية وغيرها ما هو كذلك
ولم تدخل في أصول الفقه ، فالحد غير مانع وغير جامع أيضاً ، لأنه أخرج الأدلة
عن الأصول جملة .

فإن قلت : هل من اعتذار عن المصنف والإمام وغيرهما في السؤال الذي
قدمته ؟ قلت : نعم ، وهو أن الأدلة التفصيلية التي يحصل عنها الفقه لها جهتان :
إحداهما أعيانها ، والثانية كليتها ، وكل دليل هكذا ، فليست الأدلة منقسمة إلى
ما هو إجمالي غير تفصيلي ، وتفصيلي غير إجمالي ، بل كلها شيء واحد له جهتان ،
فالأصول يعلمه من إحدى الجهتين ، والفقيه يعلمه من الأخرى ، ويصدق على
ذي الجهتين أنه معلوم من وجه، فالمراد بالأدلة التفصيلية التي هي موصلة إلى الفقه ،
والأصول يعرفها من جهة الإجمالي ، فلها اعتباران ، والنظر في الدليل إنما يفيد
العلم بالمدلول إذا نظر فيه على سبيل التفصيل ، والأصول لم ينظر فيه كذلك
فلم يحصل له الفقه ، لانتفاء شرط نشره لا لانتفاء كونه المنظور فيه دليلاً
في نفسه وهذا جواب حسن مصحح لمعرفة الأدلة ، وإن كان جعله للأدلة صحيحاً
أيضاً باعتبار أن للأدلة نسبتين كما قدمنا، فهي باعتبار إحدى النسبتين غيرها باعتبار
الأخرى ، هذا كله في تعريف للمعنى اللقي إذا قطعنا النظر عن أجزاء اللفظ ،
وكذلك إذا لاحظناها مع التخصيص الذي أشرنا إليه فيما سبق ، فإن التعريف
يحصل بما ذكره أيضاً. وليس من شرط الحد أن يكون بأجزاء محمولة كما ظنه بعضهم،
بل بأجزاء داخلية في الحقيقة، وأجزاء المحدود هنا وهي المعارف الثلاث كذلك ،
والمعرفة جنس الأصول وما أضيف إليه من الأدلة ، والكسبيتين فصول

تقديره معرفة متعلقة بالأدلة والكيفيتين ، فالمتعلقة فصل وإنما جعلناه فصلا لأن التعلق داخل في ذات العلم فإن جعلته خارجا كان خاصة ، وكان التعريف رسما تاما .

البحث الثالث

في الفرق بين المعاني الثلاثة وتعريفاتها وما بينها من النسب
أما المعنى الأول وهو معنى أصول الفقه قيل التسمية فهو أعم مطلقا من الثاني والثالث اللذين هما بعد التسمية ، وتعريفه أعم من تعريفهما ولا يحصل به تعريف هذا العلم كما سبق ، وإطلاقه عليه إطلاق الأعم على الأخص ، ولم يذكر المصنف ولا غيره ممن أراد تحديد علم أصول الفقه ذلك إلا على سبيل التقدمة كما فعله الإمام ، فإنه ذكر المفردات ثم ذكر تعريف أصول الفقه بعد مسمى به ، ولذلك أخذ فيه قيد الإجمال ، ولو راعى مدلوله قيل التسمية لم يأخذ فيه قيد الإجمال .
وأما معناه اللقب ومعناه الإضافي بعد التسمية إذا لوحظت أجزاء لفظه فهما سواء وتعريفهما سواء فسرنا الأصول بالأدلة أم بالمحتاج إليه ، فيصح على كل من التقديرين هذا أن نجعل أصول الفقه اسماً للأدلة ، وهي محتاج إليها فيتحد المعنى اللقب والإضافي ، أما الإضافي فظاهر ، وأما اللقب فلتسمية الأدلة بذلك ، ويصح أن نجعله اسماً للمعرفة فيتحدان أيضاً ، أما اللقب فظاهر ، وأما الإضافي فظاهر إن جعلنا الأصل المحتاج إليه ، وإن جعلناه الدليل فنكون قد سمينا به العلم بالدليل من باب تسمية العلم باسم المعلوم .

فإن قلت : إذا جعلنا الأصول للأدلة والتسمية للعرفة ، تغاير المعنى اللقب والإضافي قطعاً ، فيجب أن يكون لكل منهما حد . قلت : ليس المراد بالإضافي معناه قبل التسمية وإلا لورد المعنى الأول ، وقد قدمنا أنه خارج قطعاً ، فإنما المراد تعريف المعنى اللقب باعتبار ملاحظة أجزاء اللفظ ، فلا بد أن يوجد فيها بير تع ، إما بمجاز أو بتخصيص حتى يوافق اللقب ، وحينئذ يتحد التعريفان . ويستحيل أن يكون لعلم أصول الفقه المصطلح عليه حدان ، أحدهما باعتبار الإضافة قبل تسمية ، والثاني باعتبار اللقب .

تعريف الفقه

(والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدائها التفصيلية)

في معنى الفقه بحسب اللغة ثلاثة أقوال :

أحدها : مطلق الفهم

والثاني : فهم الأشياء الدقيقة .

والثالث : فهم غرض المتكلم من كلامه ، وقولنا غرض المتكلم من كلامه إشارة إلى أنه زائد على مجرد دلالة اللفظ الوضعية ، فإنه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره ممن عرف الوضع ، وهذا الاعتبار يسلب عن اقتصر على ذلك من الظاهرية اسم الفقيه ، وأما في الاصطلاح فقد ذكره المصنف ، والكلام عليه من وجوه

أحدها : قوله العلم جنس يشمل التصور والتصديق القطعي ، وإنما قلنا ذلك لأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل للنقبض ، ويلزمها التعلق بمعلوم ، فإن كان المعلوم ذاتاً أو معنى مفرداً أو نسبة غير خبرية فهو التصور ، وإن كان نسبة خبرية فهو التصديق القطعي مثاله العالم حادث ، وههنا أربعة : ذات العالم ، ومعنى الحدوث في نفسه ، والارتباط بينهما من غير حكم بثبوته أو بانتفائه ، والعلم بهذه الثلاثة تصور ، والرابع هو ثبوت ذلك الارتباط أو انتفاؤه وهو النسبة الخبرية وهو التصديق ، وهكذا في كل قضية موضوعها ومحمولها مفرداً ، والارتباط بينهما نسبة تقييدية ، وهو من قبيل المفرد ، ووقوع تلك النسبة أو عدم وقوعها أمر رابع ، فتعلق العلم بتلك الثلاث تصور وتعلقه بالرابع تصديق ، والفرق بين الثالث والرابع دقيق ، فإنك تقول : علمت حدوث العالم بمعنى تصوره ، وعلمت حدوث العالم بمعنى صدقت به ، فالنسبة واحدة ولكن التصور عليها في نفسها والتصديق علم حصولها ، لحقيقة المعلوم في التصديق كحقيقة الخبر به في الخبر ، بل هي حقيقة واحدة إن تعلق بها الكلام سمي خبراً ، وإن تعلق بها العلم سمي تصديقا ، والتصور أخص من العلم مطلقا ، والتصديق أخص منه من وجه ، لأن

التصديق قد يكون بالخبر وليس بعلم لخروجه من حد العلم ، وتفسير التصديق بما قلناه ، وهو العلم بالثبوت أو الإثبات يصح انقسام العلم الذي هو الإدراك إلى التصور والتصديق ، بخلاف ما إذا فسرناه بالحكم أو بالحكم مع التصور فلا يصح انقسام العلم إليه إلا إذا قيل إن العلم بالثبوت أو الإثبات حكم والمعروف أن الحكم يقع النسبة .

وكشف اللبس في ذلك أن الحكم هو نسبة أمر إلى أمر بالإثبات أو الثبوت ، وهو قسم من أقسام الكلام قد يكون بالنفس وقد يكون باللسان ، فإذا قلنا حكم بالذهن فإنما نريد الإخبار بالنفس ، ثم إن هذا الإخبار محتمل للتصديق والتكذيب والتصديق والتكذيب إما بالإخبار بأن يقال لقائله صدقت أو كذبت ، وإما بالعلم والاعتقاد ، فإن من علم صدق الخبر يقال له مصدق له ، ومن علم كذبه يقال إنه مكذب له ، فسمى العلم المتعلق بذلك الخبر أو بضمون الخبر تصديقاً لما قلناه ، لأنه مصدق له ، فالعلم يتعلق بالحكم أو بضمونه لا ينقسم إليه ، وقولنا بضمونه لأن العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتدفن بالخبر عنها ، فالثاني تصديق للخبر والاول تصديق لضمونه ، والحكم منه ما هو تصديق وهو الاخبار بصدق الصادق ، ومنه ما ليس بتصديق وهو تقييد الأحكام ، وإنما شاع في العرف إطلاق التصديقات على القضايا مطلقاً لأنها قابلة لأن تصدق ، فكأنهم قالوا الصادقة ، ومن هنا يتبين أن أحق القضايا باسم التصديق ما كان مقطوعاً به لأنه الذي يصدقه العلم ، أما المظنونة والمشكوك فيها والموهومة فلا يوثق بأياها إذا عرضت على العلم يصدقها أو يكذبها ، فإن أطلق عليها اسم التصديق ، فإنما هو بطريق احتمالها له ، وإنما تسمى حكماً . وجميع الأشياء معروضة على العلم وهو لليزان لها ، فالمفردات يتصورها والأحكام الصحيحة يصدقها ، والباطلة بصدق نقيضها .

ولما كان دائماً في القضايا مصدقاً لها ولتقيضها سمي تعلقه بها تصديقاً ، وترك لفظ التكذيب للاستثناء عنه بتقيضه ولهجر لفظه ، وإنما سمي العلم بالصدق تصديقاً لأن به يصدق فهو الأصل في الأصل في التصديق ، وإطلاق التصديق على الحكم بالصدق للزومه له وإطلاقه على الحكم بذلك بطريق الظن فيه بعيد ، وإطلاقه على الحكم مطلقاً سواء كان تصديقاً بخبر أم لا بعيد عن اسم التصديق .

وقد أطلنا في هذا لأننا لم نجد من حققه هكذا .

وفي العلم اصطلاح آخر خاص لا يندرج فيه التصور، يقال فيه الاعتقاد الجازم .
المطابق لموجب، وهذا هو أحد قسمي العلم العام وهو العلم التصديقي، فإننا قدمنا أنه
لا بد وأن يكون قطعياً . فقولنا جازم مخرج الظن والشك والوهم . وقولنا مطابق مخرج
الجهل . وقولنا لموجب مخرج التقليد .

ومنهم من يقول: الثابت بدل قولنا لموجب لأن اعتقاد المقلد غير ثابت لأنه يمكنه
اعتقاد نقيضه، واليقين لا يمكن اعتقاد نقيضه، وهذا النوع من العلم لا يكون معلومه
إلا حكماً بإسناد أمر إلى أمر محتملاً للتصديق والتكذيب أو مضمون ذلك الحكم .
وهو وقوع تلك النسبة في نفس الأمر كما بيناه .

إذا عرفت الاصطلاحين في العلم فلك أن تجعله في كلام المصنف بالمعنى الأعم ،
ويخرج التصور بما بعده وهو الذي سلكه الإمام وعليه سؤال سنورده ، ولك أن
تجعله بالمعنى الأخص فلا يكون التصور داخلاً فيه، ولا يكون قوله بالأحكام مخرجاً
لشيء بل توطئة للشرعية . وعلى كلا التقديرين لا يندرج الظن فيه ، ولذلك أورد
عليه السؤال الذي سيأتي .

وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة ، كما تقول علم النحو أي صناعته
فيندرج فيه الظن واليقين ، وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب
يسمى علماً ويسمى صناعة ، وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤال الظن لكنهم كلهم
أوردوه ، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح أو أرادوه ولخطوا معه معنى العلم
في الأصل ، ويطلق النحاة العلم أيضاً على المعرفة وقد أصابوا ، ولكن ليس فيها
اعتقاد ولا ظن بل تصور محض ولا يجوز أن تكون هي المراد هنا ، لأن الفقه
تصديق لا تصور .

(الوجه الثاني من الكلام على التعريف) الباء في قوله بالأحكام ، ولتقدم
مقدمة وهي أن علم فعل متعد بنفسه ، وأما الباء في قوله تعالى « ألم يعلم بأن الله يرى » . (١)

فاحتمل زيادتها واحتمل بأن يكون علم مضمنا معنى أحاط ، وعمّا يتنبه له إن علم المتعدية إلى مفعولين ، لم يدخلوا الباء على واحد من مفعولها إذا ذكرا صريحين ودخلت على أن وصلتها السادة مسدّهما لدلالاتها على النسبة إلى هي المعلومة ، وهذا يقوى التضمين ويقوى قول أكثر النحويين أنها سادة مسدّ المفعولين ، ويضعفه قول من يقدر معها مفعولا ثانياً ، لأن المفعول الأول لا يدخل عليه الباء وليس هو المعلوم أعنى المخبر بعلمه إنما المخبر بعلمه نسبة الثاني إليه ، وإذا علمت قيام زيد بمعنى أنه قام أو يقوم جاز دخول الباء في المفعول كما يدخل على إن لأن المعلوم فيهما ثبوت النسبة . وإذا كانت علم بمعنى عرف جاز دخول الباء على مفعولها ، وتكون زائدة كقولك عرفته وعرفت به ، فإن أزدت غيره صح أن يكون علم على حقيقتها .

إذا علمت هذا فدخولها في قوله العلم بالأحكام لا بد منه أما على طريقة التضمين في الفعل فظاهر ، وأما على طريقة الزيادة في الفعل فلأن المصدر المعرف بالآلف واللام ضعيف العمل جداً ، وإذا ضعف تقوى بالحرف ، كقوله (إن كنتم للرؤيا تعبرون (١)) و (مصدقاً لما بين يديه) (٢) وعلى كل تقدير هي متعلقة بالعلم ، وأما تقدير محذوف يتعلق به كقولنا : العلم المتعلق بالأحكام فلا حاجة إليه إلا إذا فسرنا العلم بالصناعة فيظهر تقديره .

(الوجه الثالث قوله بالأحكام) يخرج به العلم بالذوات والصفات الحقيقية والإضافية غير الحكم (والأفعال) وإنما قلنا غير الحكم لأن الحكم الشرعي كلام يتعلق به فهو صفة عرضت لها الإضافة .

(وهنا تنبيهات) منها : أن الحكم يطلق على النسبة الخبرية وهي معلوم التصديق ، وبه يخرج التصور كله ، وعلى إثناء الأمر والنهي والتخيير ، ومنه الحكم الشرعي ، والعلم قد يتعلق به على جهة التصور ، ألا ترى إلى قول المصنف ، ولا بد للأصولي

(١) سورة يوسف عليه السلام (٤٣) .

(٢) سورة المائدة (٤٦) .

من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها ، وعلى هذا لا تكون الأحكام مخرجة للتصورات وإنما تخرج بقوله بعد ذلك « المكتسب من أدلتها » فإن التصور يكتسب من التعريفات لا من الأدلة ، وكل من تكلم على الحد جعل قوله الأحكام مخرجاً للتصورات. هذا سؤال قوى وجوابه أن الحكم لفظ مشترك والمراد به هنا المعنى الأول .

فإن قيل : الألفاظ المشتركة لا تستعمل في الحدود من غير بيان ، وأيضاً قال : « الفقه العلم بالأحكام الشرعية » ثم عرف الحكم الشرعي بالخطاب فاستحال أن يكون غيره إلا لما انتظم . قلت : ينتظم من جهة أنه إذا عرفت أن الحكم الشرعي الخطاب الموصوف ترتب عليه حكماً بثبوت ذلك الخطاب أو نفيه ، وهذا هو المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام الشرعية ، وسمى شرعياً لكونه لم يعرف إلا من الشرع ، والمتعلق به تصديق لا تصور ، والمذكور في حد الحكم هو حكم الله القائم بذاته وهو طلب أو تحخير ، وسمى شرعياً لأنه ناشئ من الشارع ، والعلم المتعلق به تصور ، وإنما ذكر لتعرف به الحكم المذكور في حد الفقه لتعلقه به . والقاضي أبو بكر (١) يجعل حكم الله إخباره يجعله الحكم لفعل كذلك فيستغنى عن هذا التكلف ، وأما سؤال الاشتراك فيها قرينة تبين المراد وهي أن الفعل متعد إلى مفعولين ولا يجوز دخول الباء على مفعوله إلا إذا تضمن نسبة بنى أو إثبات كما تقدمت الإشارة إليه في الوجه الثاني ، فلما دخلت الباء هنا مع لفظ العلم الذي ظاهره التحدى إلى مفعولين على لفظ الحكم الذي هو ظاهر في النسبة كان ذلك قرينة على أن المراد بالأحكام ثبوتها لا تصورها ، ومن هنا يتبين لك أن المطلوب من الفقه عليه هو كون الشيء واجباً أو حراماً أو مباحاً وهو المذكور في حد الفقه ، ويقرب دعوى القطع فيه ، لأن المراد العمل والمذكور في حد الحكم هو إيجاب الله أو تحريمه أو إباحته وهو صفة قائمة بذاته تعالى ويطلب تحقيقها من الأصول لا من الفقيه والمطلوب تصورها ، ودعوى القطع

(١) هو أبو بكر : محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم ، المعروف بالباقلان ، شيخ أهل السنة ، من مؤلفاته في الأصول : « التقریب والإرشاد » ، وقد اختصره في التقریب والإرشاد الأوسط والصغير . توفي سنة ٤٠٣ هـ (وفیات الأعيان ٤٠٠/٣ ، الأعلام للزركلى ٩٠٩/٣) .

في العلم بتعلقها بما عليه الفقيه غيره ولو قال قائل المراد بالأحكام هنا هو المذكور عند حد الحكم وتقدر بإثبات الأحكام ويستدل على هذا التقدير بما قلناه كان صحيحاً والله أعلم .

(ومن التنبهات) أن الإمام من ادعى أن قوله بالأحكام يخرج العلم بالذوات والصفات ، ثم أورد سؤال كون الفقه مطلقاً فيقال إن أراد بالعلم الاعتماد الجازم فيرد سؤال الظن ، ولا يحسن أن يقال خرج بالأحكام العلم بالذوات والصفات ، لأنها لم تدخل في الجنس ، وإن أراد الأعم من التصور والتصديق فيصح ما ادعاه من الإخراج ، ولا يرد سؤال الظن ، لأن الظن قسم من أقسام التصديق الذي هو قسم من العلم ، وجواب هذا بالتزام الثاني. ومنع كون الظن من أقسام العلم بيناه في الوجه الأول .

(ومن التنبهات أيضاً) أن بعض من شرح هذا الكتاب قال: إن الأحكام تخرج العلم بالذوات والصفات كعلمنا بأن الأسود ذات والسواد صفة ، وهذه عبارة غير محرومة ، فإن العلم بأن الأسود ذات والسواد صفة تصديق والعلم للتصوري بنفس الذات ونفس الصفة متمثلة في الذهن .

(ومن التنبهات) أن الألف واللام في الأحكام للجنس. هذا هو الذي نختاره . والألف واللام الجنسية إذا دخلت على جمع قيل تدل على مسمى الجمع ، ويصلح للاستغراق ولا يقتصر به على الواحد والاثنتين محافظة على الجمع ، والمختار أنه متى قصد الجنس يجوز أن يراد به بعضه إلى الواحد ، ولا يتعين الجمع كما لو دخلت على المفرد، نعم قد تقوم قرينة تدل على مراعاة الجمع مع الجنس فيقارب بذلك المفرد على ما قلناه ، ويصدق على العلم بحكم مسألة واحدة من الفقه أنها فقه ولا يلزم أن يسمى العالم بها فقيهاً ، لأن فعلاً صفة مبالغة مأخوذة من فقه بضم القاف إذا صار له الفقه بجهة ، وقال بعضهم إنها لاهموم ، والمراد التمكن أي يكون له قوة قريبة من الفعل يصدق عليه بها العلم بجميع الأحكام إذا نظر كما هي وظيفة المجتهد ، وهذا أحسن في اسم فقيه اسم الفاعل المقصود به المبالغة لا في اسم الفقه المصدر . وقال بعضهم : إنها للعهد والمراد جملة غالبية بحكم أهل العرف عندها يصدق الاسم وهذا ليس بشيء .

(ومن التنبيهات) أن قولنا العلم بالأحكام يصدق على ثلاثة أشياء:

أحدها: تصور الأحكام وقد نحيلنا في إخراجها .

والثاني: إثباتها بمعنى اعتقاده أن الله أوجب وحرم وأباح من غير علم بأنه .
أوجب كذا ، أو حرم كذا ، أو أباح كذا ، وهذا أيضاً ليس من لفظة في شيء بل هو من أصول الفقه .

الثالث: وهو المقصود إثباتها معينة لموضوعات معينة ، وقد عبر بعضهم عن هذا بقوله: الأحكام الجزئية، وأشار إلى أن هذا لا بد من زيادته في الحد .

(الوجه الرابع قوله الشرعية) يخرج الأحكام العقلية ، مثل كون فعل العبد عرضاً أو حسناً وغير ذلك ، والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع .
والشرع هو الحكم ، والشارع هو الله تعالى ورسوله مبلغ عنه فلذلك يطلق الشارع على الله وعلى رسوله ﷺ ، وبما ذكرناه يندفع قول من قال: إن الأحكام العقلية شرعية باعتبار أن الله خلقها ، وأنها تحت قضائه وقدره ، وقد وقفت على طرح لهذا الكتاب فيه أن قوله الشرعية احتراز عن الأحكام العقلية ، وتنبيه على أن المراد بالأحكام بحسب الشرع لا بحسب العقل كما هو مذهب المعتزلة .

واعلم أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنما يقولون إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي ، فليس قوله الشرعية تنبيهاً على خلاف قول المعتزلة ، وإن كان قول المعتزلة باطلاً ، ولعله استند في هذا إلى قول الإمام ، فإنه قال: قولنا الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية ، كالتماثل والاختلاف والعلم بقمح الظلم ، وحين الصدق عند من يقول بكونهما عقليين ، وكلام الإمام هذا صحيح ، ومعناه أن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل عندنا ، فلا يحتز عنهما ، وأما عند المعتزلة فيدركان بالعقل ، وهما حكمان عقليان يحتز عنهما وليس العلم بهما فقهاً ، والحكم الشرعي تابع لهما على رأي المعتزلة لا عينهما ، فإما كان حسناً جوزوه الشرع ، وما كان قبيحاً منعه فصار عند المعتزلة حكمان . أحدهما عقلي والآخر شرعي تابع له . واللفظ هو العلم بالثاني فلذلك احتراز عن الأول عندهم وكلام هذا

الشارح يقتضى أنهم يطلقون على العلم بالأحكام العقلية فقهاً وليس كذلك . فإذا توهم
كلام الإمام كان رداً على ما قاله هذا الشارح . وهذا المعتد وغيره من كتب المعزلة
وفيها اعتبار الأحكام الشرعية في تعريف الفقه . وقال هذا الشارح أيضاً : إن
وجه نسبة الأحكام إلى الشرع أن تعلقها بالتنجيزية أو العلم بتعلقها بالتنجيزية
مستفاد من الشرع ، لا أن نفس الأحكام أو تعلقها العلية مستفاد من الشرع ،
فإن الشرع حادث والأحكام وتعلقها العلية قديمة ، والقديم لا يستفاد من
الحادث انتهى ما قاله . وكأنه لما رأى الأصحاب يقولون لا حكم قبل الشرع ،
وأمثال هذه العبارة قاصدين لا حكم قبل البعثة، توهم أن الشرع هو البعثة فقال
إنه حادث وليس كما قاله ولا كما توهمه ، وإنما الشرع ما قدمناه .

وأما قول الأصحاب فرادهم به لا حكم قبل العلم بالشرع ، أو عبروا بالشرع
عن البعثة على سبيل المجاز ، لأن بها يعرف ويظهر وهذا هو الأظهر من مرادهم ،
وصاحب هذا الكلام لم يذكر كلام الأصحاب هذا ولكني أنا ذكرته جاحداً له ودفعته
فإن استكرت قول الشرع حادث ، أما سمع قوله تعالى (شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحاً) (١) فإن كان الشرع حادثاً فالحكم حادث وهو لا يقول به ، وإن
قال به رد عليه . ثم مضمون كلام هذا القائل أن يكون الأحكام في الأزل ثابتة وهي
غير شرعية ، وهذا شيء لم يقل به أحد ، أما أن ذلك مضمون كلامه فلأنه صرح بأن
الأحكام قديمة ، وفسر نسبتها إلى الشرع بشيء حادث ، وأما أن ذلك لم يقل به
أحد فلأن الناس منهم من قال الحكم الشرعي قديم ، ومنهم من قال الحكم حادث ،
أما قدم الحكم وحده كونه شرعياً فلا قائل به ، فإن قال نسميه شرعياً لأنه
بصدد أن يستفاد من الشرع الحادث قلنا نسميه شرعياً لأنه حكم من الشارع
الحقيق القديم .

(الوجه الخامس قوله العملية) قيل لم يذكره ابن الباقلاني وذكره غيره ،
وقال الإمام إنه احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة والقياس حجة ؛ فإن كل ذلك

أحكام شرعية مع أن العلم بها ليس علماً بكيفية عمل ، وأشار النزالي (١) إلى ما أذكره وهو تبيين أن المراد بالأحكام الشرعية هنا ما استفيد من الشرع ، وهو أعم من تفسير الحكم الشرعي الذي سيأتي ، فإنه لو أريد ذلك لاستغنى عن قوله هنا العملية وأخص من مطلق الحكم ، ويصير لهظ الحكم الشرعي مشتركاً بين ما ذكره هنا وهناك ، وكان شيخنا أبو الحسن الباجي (٢) يختار أن قيد العملية احتراز عن أصول الدين ، لأن منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري تعالى . ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية ، ومنه وجوب اعتقاد ذلك ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع كالمصور العقل عن معرفته . فأما الأول والثاني فخرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا إياها بما هو متوقف على الشرع ، وأما الرابع فقد يقال إنه داخل في الشرعية . والأولى أن يجعل هو والأولان خارجة عنها بأن يراد بالحكم الإنشائي لا الخبري ، ولا شيء من الثلاثة بإنشاء ، وأما وجوب اعتقاد ذلك فهو حكم شرعي إنشائي ، فإن كان ذلك لا يسمى فقها فلا بد من إخراجها ، وما في الحد ما يخرجها إلا القيد المذكور . ويرد على إخراجها وإخراج أصول الفقه بذلك إن أريد بالعمل عمل الجوارح والقلب ، فلا يخرج لدخولها في أعمال القلوب ، وإن أريد عمل الجوارح

(١) هو : محمد بن محمد بن محمد ، أبو حامد النزالي ، صاحب إحياء علوم الدين ، والتصانيف العديدة في الأصول وغيره ، مثل : المستصحب ، والمثخول ، وشفاء الغليل وغير ذلك .

ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ .

(٢) البداية والنهاية ١٧٣/١٢ ، شذرات الذهب ١٠/١ - ١٣ .

(٢) هو : علي بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب ، علاء الدين الباجي ، المولود في سنة إحدى وثلاثين وستمائة ، كان عالماً بسائر العلوم الثقلية والعقلية ، الفقه والأصول ، والمتساهرة وغير ذلك . وكان أعلم أهل الأرض بمذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في علم الكلام . توفي بالقاهرة سادس ذي القعدة سنة أربع عشرة وسبعمائة .

(طبقات الشافعية ١٠ / ٢٣٩ ، حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، الدرر الكامنة

- (١٧٦ / ٣) -

فقط خرجت النية وكثير من المسائل التي تكلم الفقهاء فيها ، كالردة وغيرها مما يتعلق بالقلب، ولذلك ترك الأمدى وابن الحاحب لفظ العملية ، وقالوا الفرعية لأن النية من مسائل الفروع وإن كانت عمل القلب . ولعل الفقهاء إنما ذكروا ذلك لما يترتب عليه من الصحة والبطلان والمواخذه المتعلقة بالأعمال كما يذكر في بعض العلوم ما يتعلق به من علم آخر . ثم إن كون الإجماع حجة مثل كون الزنا سبياً لوجوب الحد، وقد منح الإمام بعد ذلك أنه حكم شرعي، فعلى طريقه لا حاجة له إلى إخراج فطريق الجواب عنه أن مراده هناك أنه ليس بحكم زائد على أبحاث الحد وكذا كون الإجماع حجة معناه إيجاب العمل به وبمقتضاة فيجب الاحتراز عنه .

(الوجه السادس قوله المكتسب من أدلتها) صفة للعلم وفي بعض النسخ المكتسبة صفة للأحكام ، والاول أحسن بل يتعين وإلا لاحتاج الحد إلى زيادة قوله إذا حصل بالاستدلال وعلى كلا التقديرين فهو احتراز عن علم الله تعالى ، وما يليق به في قلب الملائكة والأنبياء من الأحكام من غير اكتساب، واحتراز أيضاً عن العلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوه مما هو معلوم من الدين بالضرورة ، لأن لفظ الفقه يشعر بالعلم بما فيه دقة ولا دقة في ذلك ، ولأن العوام يعلمون ذلك ولا تسمى فقهاء ، وقال التبريزي (١) في هذا القسم المعلوم بالضرورة إنه فقه وإن لم يسم المتصف به فقيهاً فذلك لأن للعلماء في اسم الفقيه عرفاً كما أن لم في اسم الفقه عرفاً ، وكون تلك العلوم ضرورية لا يخرجها عن كونها فقهاً. فإن معظم علوم الصحابة شرائع الأحكام كان كذلك ، وهذا الذي قاله التبريزي هو المختار ، وإن ذلك يسمى فقهاً ولذلك يذكر في كتب الفقه ، وإنما لا يطلق على العالم به وحده اسم فقيه لما فيه

(١) هو : علي بن عبد الله بن أبي الحسن بن أبي بكر الأردبيلي ، تاج الدين التبريزي ، كان من العلماء المجيدين لفنون العلوم . من المنقول والمعقول ، كالفقه، والأصول ، والفرائض ، والنحو والحساب ، وعنى في آخر حياته بدواسة علوم الحديث .

توفي بالقاهرة في شهر رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ١٣٧/١٠ - ١٣٨ ، الدرر الكامنة ١٤٣/٣ ،

شذرات الذهب ١٤٨/٦ الأعلام للزركلي ١٢١ / ٥) .

من المبالغة. وبقية اسم فاعل من فقه بضم القاف ، إذا صار الفقه له بجهة وهو وصف له في نفسه لا يتعدى إلى غيره. والفقه هو مطلق الفهم وهو صفة يتعدى إلى المفهوم والضمير في أدلتها للأحكام، ولو قال من أدلته لصح أيضاً على ما في النسخ المشهورة من جعل المكتسب صفة للعلم .

(الوجه السابع قوله التفصيلية) جعله الجمهور احترازاً عن اعتقاد المقلد ، فإنه اعتبار وحكم شرعى عملي مكتسب من دليل إجمالي ، وهو أن هذا أفتاني به المفتي وكل ما أفتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي ، وهو دليل عام لا يختص بمسألة بعينها ومقدمته الأولى حسية ، والثانية إجماعية ، ولذلك قال الإمام هنا إن هذا القيد يخرج ما للمقلد من العلوم بفعل الإحاصل عند المقلد علماً وأدرجه في جنس حد الفقه ، وأخرجه بهذا الفصل ، ولكنه بعد ذلك جعله قسمين العلم ، فإنه لغير موجب والنظم لموجب. وإذا لم يكن اعتقاد المقلد علماً لم يدخل في الجنس وهو قوله العلم فلا يحتاج إلى إخراجه بالفصل إلا أن يريد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق أعم من أن يكون لموجب أو لا وهناتم الحد . وعلى النسخة التي فيها المكتسبة بالهاء لا يتم الحد هنا ، لأن المسائل التي يعلمها المقلد هي مستند عليها في نفس الأمر بأدلة تفصيلية مكتسبة لغيره فلا يخرج إلا بأن تقول إذا حصلت أو حصل عليها بالاستدلال .

(قيل الفقه من باب الظنون) هذا سؤال على قوله العلم فافتضى أنه لا شيء من الفقه بظني ونحن نبين لك أنه ظني لأنه هو قوف على الظني والموقوف على الظني ظني ؛ أما كون الموقوف على الظني ظنياً فلأن الظني يحتمل العدم ، وعلى تقدير عدمه يعدم الموقوف عليه فلزم كونه ظنياً غير مقطوع به ، وأما كون الفقه موقوفاً على الظني فلأنه موقوف على أدلته وأدلته، نص أو إجماع أو قياس ، فالقياس كله ظني والإجماع اختلف فيه . وعلى تسليم أنه قطعي فوصوله إلينا بالظن على أنه في غاية الدور . والنص قسمان: أحاد لا يفيد إلا الظن ، ومتواتر وهو مقطوع المتن مظنون الدلالة ، وإن اقرن به قرآن حتى أفاد العلم التحق بالمعلوم من الدين ضرورة وأتم قائم إنه لا يكون فقهاً، ومقتضى ذلك أن يكون كل الفقه مظنوناً ولا شيء منه معلوم على عكس ما اقتضاه الحد ، وفي بعض النسخ قيل من باب الظنون أي الفقه وحذفه لدلالة الكلام عليه .

١٠) قلنا المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه العتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتساع الظن ، فالحكم مقطوع والظن في طريقه (مضمون هذا الجواب أن الفقه كله قطعي لا ظني وهذه المقالة تنسب إلى أكثر الأصوليين وحاصل كلامهم ومداره ما قاله المصنف . وتقريره بالآمال أن نقول في الوتر مثلا الوتر يصل على الراحلة فهو سنة ، فالوتر سنة والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد ، والثانية بالاستقراء، وهما لا تفيدان إلا الظن بالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن ، وهذا الظن الذي أراد المصنف بقوله والظن في طريقه . وأكثر الناس إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وقفوا عندها واعتقدوا أنها العقمة وهو الظاهر من اصطلاح الفقهاء ، وعليه بنى السائل سؤاله والأصوليون لم يقفوا عند ذلك ، لأن الظن لا يجوز اعتياده حتى يدك عليه دنيل فنظروا وراء ذلك وقالوا لما حصلت هذه النتيجة وهي اعتماد كون الوتر سنة ظناً ركبنا قياساً آخر من مقدمتين هكذا الوتر مظنون سنته ، وكل ما هو مظنون سنته فهو سنة في حق من ظنه .

والمقدمة الأولى قطعية لأنها وجدانية فإن الظان يجد من نفسه الظن كما يجد الجوع والشبع، والمقدمة الثانية قطعية ، لقيام الإجماع على أن حكم الله في كل مجتهد ما أراه إليه اجتهاده وفي حق من قلده حتى لو اعتمد خلاف الإجماع لدليل كان حكم الله في حقه إلى أن يطلع على مخالفته ، وهذا الإجماع نقله الشافعي في الرسالة والقراني في المستصفي . ، وإذا تفرقت المقدمتان كانت النتيجة الوتر سنة في حق من ظنه وهي قطعية لأنها تابعة لمقدمتين قطعتين ، ولا يضرها وقوع الظن في مقدمتي القياس الأول ونتيجته وهي طريق القياس الثاني، لأن الظن إنما يضر إذا كان في مقدمات الدليل وهنا مقدمات القياس قطعتان والمظنون خارج عنهما ، ووجود الظن الذي هو حاصل مقدمة القياس الثاني ليس مظنوناً ، وهذا التقرير على حسنه إنما يفيدنا القطع بوجوب العمل فلذلك اختار جماعة أن الفقه هو العلم أو الظن ، والإنصاف أنهما مقامان اعتقاد كون الحكم عند الله، كذا لا يمكن دعوى القطع فيه واعتقاد وجوب العمل بما ظنه من ذلك دعوى القطع فيه ممكنة ، والفقهاء نظروا للأول والأصوليون نظروا للثاني ولا مشاححة في الاصطلاح ، ولم يتراد اختلافهما على شيء واحد، على أني أقول قولهم حكم الله في حق كل مجتهد ما أراه إليه اجتهاده يساه أنه يجب عليه اتباعه ، ودعواهم الإجماع بهذا التفسير صحيح وبغير هذا التفسير

ممنوع. فإذا قلنا المصيب واحد والمخلى ممضو عنه لا يستمر هذا الإطلاق، وإن كان بعضهم قال إنه يتعين التكليف، ولكن يجب حمله على أنه يأثم بترك ما ظنه واجباً وبفعل ما ظنه حراماً لجرأته على ربه بحسب اعتقاده، وأما أن ذلك يصير في حقه كالواجب والحرام في نفس الأمر فلا يمكن ، وإذا ظن زوجه أجنبية فوطئها يأثم ولكن أئيب إنهم أو يساوى إثم الزاني .

وقول المصنف للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن يقربه إلى الإجماع الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس الثاني، ومنع بعض الناس قطعية هذا الدليل ليس يحمل لأنه لا بد لنا من دليل قاطع على اتباع الظن دفعاً للتسلسل أو اثبات الظن بنفسه فلا بد من قاطع: إما إجماع وحده ، وإما مع قرائن تحتمل به تفيد القطع وهذا المعنى والتقرير يحصل في كل مسألة من مسائل الفقه سواء كان دليلها نصاً أم قياساً أم غيرهما كما يفيد الظن. وقوله مقطوع أى مقطوع به ، ولكنه حذف الجار وتوسع بتعدية الفعل إلى الضمير .

(ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس) فوله المتفق عليه إشارة إلى أن ثم أدلة مختلفة فيها وسندكرها ، وقوله بين الأئمة أى المعتبرين. وإلا فقد أنكروا بعض الناس للقياس وبعضهم الإجماع ولعله لا يسمى من أنكروا ذلك إماماً وهو حق ، لأن الإمام من يقتدى به ، وهؤلاء لا يقتدى بهم، لذلك طلق الأئمة ووقع في بعض النسخ الأمة والأول أصح لبعد التجريز في الثاني .

(ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) لا بد أمعناه لا فراق ولذلك قال ابن عبد السلام إنه إذا حلف لا بد أن يفعل كذا ولم يفعله على الفور حنث ، والمختار أنها لا تفيد الفور المعروف. والأصولي نسبة إلى الجمع لأنه مسمى به كالانصاري والأماري ، ولو لم يسم به لم تجز النسبة إلا إلى المفرد. فيقال أصلي ، والحكم على الشيء بالإثبات أو النفي مسبوق بتصوره ، والأصولي يريد أن يثبت الوجوب مثلاً للأمر والتحریم المنهى أو نفيهما وكذلك بعية الأحكام ، لذلك لا بد أن يتصورها أولاً وقصد هذا وجه الحاجة إلى تقدم هذه المقدمة .

(لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب).

الذي يسبق إلى الذهن من لا جرم في هذا الموضع أن معناها لأجل ذلك
أى لأجل ما سبق رتبناه على كتب ، وقد جاءت لا جرم في القرآن في خمسة
مواضع متلوة بأن واسمها ولم يجيء بعدها فعل. والذي ذكره المفسرون والتغويون
في معناها أقوال :

أحدها : أن لا نافية وجرم فعل معناه حق ، وأن ما في حيزه فاعله وهذا
مذهب الخليل وسيبويه والأخفش، فقوله تعالى لا جرم أنهم معناه رد على الكفرة.
وتحقق بخسرانهم .

والثاني : أن لا زائدة وجرم معناه كسب ، أى كسب لهم عملهم الندامة ،
فإن ما في حيزها على هذا القول في موضع نصب وعلى الأول في موضع رفع .

الثالث : أن لا جرم كلمتان ركبتهما وصار معناهما حقاً ، وكثيراً ما يقتصر
المفسرون على ذلك .

الرابع : أن لا جرم معناه لا بد، وإن الواقعة بعدها في موضع نصب بإسقاط
حرف الجر، قال الفراء : لا جرم كلمة كانت في الأصل بمعنى لا بد ولا محالة فكثير
استعمالها حتى صارت بمنزلة حقاً تقول لا جرم لا تينك ، قال الواحدي : وضع
موضع القسم في قولهم لا جرم لافعلن كما قالوا حقاً لافعلن ، وأنت إذا تأملت هذه
الأقوال لم ينطبق شيء منها على معنى التعليل الذي قصده المصنف. والذي يظهر أن
التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف، وتصحيح كلام المصنف بأن يقتدر
فلا جرم أنا رتبناه، فإضمار الفاء لإفادة التعليل ، وتقدير أن واسمها لتوافق
مواقعها من القرآن أو ينزل الفعل منزلة المصدر، ويستغنى عن إضمار أن والتقدير
حقاً رتبناه . والمقدمة بكسر الدال وفتحها وهو أشهر ، فالكسر لأنها تقدم
الناظر فيها إلى ما بعدها ، والفتح لأن الناظر يقدمها بين يديه إلى مقصوده . هذا في
مقدمة الكتاب ومقدمة الدليل . أما مقدمة الجيش فلم يجعل الجوهري فيها إلا كسر
الدال لأنها تقدم الجيش .

ووجه تقديم المقدمة في أول الكتاب كونه لا بد لكل أصولي من تصور

الأحكام . والكتب السبعة منها الأربعة التي قدمها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس كل منها كتاب .

والخامس : الأدلة المختلف فيها وهذه الخمسة هي الأدلة التي تضمنها المعرفة الأولى من أصول الفقه .

والسادس : في التعادل والتراجع المقصود بالمعرفة الثانية .

والسابع : في الاجتهاد المقصود بالمعرفة الثالثة .

وهذا جملة أصول الفقه .

(أما المقدمة ففي الأحكام ومتعلقاتها وفيها بابان) :

لما كانت متعلقات الأحكام يحتاج إليها ذكرها معها وإن لم يبين فيما سبق إلا وجه الحاجة إلى تصور الأحكام .

الباب الأول

في الحكم وفيه فصول

الفصل الأول

في تعريفه

(الحكم خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير) .

لما كان الكلام في الحكم الشرعي لم يحتاج إلى تقييده وقد تقدم الكلام في كونه إنشائياً أو خبرياً . وتفسيره بالخطاب وتقسيمه إلى الاقتضاء أو التخيير يدل على أن المراد الائتثائي، والخطاب مصدر خاطب مخاطب خطاباً ومخاطبة ، وفي تسمية كلام الله تعالى في الأزل خطاباً خلاف ، قال القاضي أبو بكر : الكلام يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب ولذلك أجزنا أن يكون كلام الله في أزله . وكلام الرسول ﷺ في وقته مخاطبة على الحقيقة ، وأجزنا كونه أمراً أو نهياً ، وعلى هذا لا يقال للدوصى إنه مخاطب بما يودعه وصيته ، ويقال أمر من تفضى إليه الوصية إنتهى . فعلى هذا لا يصح أن يؤخذ الخطاب في حد الحكم لأن الحكم عندنا قديم ، ويجب أن يقال الكلام ، والمصنف تبع الإمام في لفظ الخطاب ، وكان الإمام رأى أنه يقال في التديم باعتبار ما يصير إليه ، وإذا قلنا لا يطلق الخطاب في الأزل فهل يطلق بعد ذلك عند وجود الأمور والمنهى ينبغي أن يقال إن حصل إسماعه لذلك كما في موسى عليه السلام ، فيسمى خطاباً بلا شك وإلا فلا على قياس قول القاضي ، وإذا سمينا ما يحصل إسماعه خطاباً فلا يخرج ذلك عن كونه قديماً على أصلنا في جواز إسماع الكلام القديم ، وفي بعض نسخ الكتاب خطاب الله القديم كأنه رأى أن الخطاب يطلق على الكلام القديم على غير مذهب القاضي ، وعلى الأصوات والحروف الدالة على ذلك وهي حادثة فسال القديم ليخرجها وفي بعض

النسخ لم يقل القديم نظراً إلى أن الخطاب هو الكلام والكلام حقيقة في النفساني فقط وهو المشهور عند المتكلمين فلا حاجة إلى قوله القديم فحصل في الخطاب قولان :

أحدهما : أنه الكلام وهو ما تضمن نسبة إسنادية .

والثاني : أنه أخص منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته . وإضافته إلى الله يخرج خطاب غيره والمتعلق بأفعال المكلفين يخرج المتعلق بذاته تعالى والمجادات وذوات المكلفين وفعله كقوله الله لا إله إلا هو ، ويوم لئير الجبال ، ولقد خلقناكم . والمراد بالمكلفين من كان بالغا عاقلاً . ولنا في الصبي خلاف هل هو مأمور بالصلاة والصوم بأمر الشارع أو بأمر الولي ، وعلى كل تقدير ليس تكليفاً ، لأن أمر التذب لا كلفة فيه ، ومن رأى أنه مأمور بأمر الشرع قال في حد الحكم الخطاب . المتعلق بأفعال العباد ولا يرد عليه المجنون ، لأنه لم يوجه له خطاب ، ومنهم من يقول بأفعال الإنسان لأن كلامنا فيما يتعلق بهم ، وإن كانت الملائكة والجن مكلفين لكنهم إخراجون عن نظرنا .

وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) يخرج قوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) (١) فإنه خطاب متعلق بأعمالنا على وجه الإخبار عنها بكونها مخلوقة لكنه ليس اقتضاء ، ولا تخييراً يخرج عن الحد ، والمراد بالاقتضاء الطلب فيشمل طلب الفعل إيجاباً أو ندباً ، وطلب الترك تحريماً أو كراهة ، والمراد بالتخيير الإباحة .

(قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث ، لأنه يوصف به ، ويكون صفة لفعل العبد ومعللاً به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق) هذا سؤال على الحد مركب وعلى مقدمتين : الأولى مسلية وإن كانت المعتزلة لا يقولون بها فإننا نقول بقدم الكلام . والثانية لا نقول نحن بها ، فاستدلوا عليها بثلاثة :

أحدها : أن الحكم يوصف به أى بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالاً ، وحرمت بعد أن لم تكن حراماً ، والبعدية تصریح بالحدوث .

والثاني : أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد، فتقول : هذا الفعل حلال ، وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثاً، فصفة فعله أولى بأن تكون حادثه.

والثالث : أنه أي الحكم يكون معللاً به أي بالحادث ، كقولنا حلت بالنكاح . فالنكاح علة في الحل ، وحرمت بالطلاق ، فالطلاق علة في التحريم .

(وأيضاً فوجبة الدلوك وماتمة التجاسة وصحة البيع وفساده خارجه عنها) . هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعاً لجميع أفراد المحدود مانعاً من دخول غيره فيه ، فمضى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد . والمراد بالدلوك زوال النمس هذا هو الصحيح ، وقيل غروبها، وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد .

(وأيضاً فيه الرديد وهو يتأني التحديد) هذا سؤال ثالث على قوله بالاعتناء أو التخيير . أو للترديد والترديد يتأني التحديد ، لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام .

واعلم أن ملول د أو ، إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو، وإما إبهام كقوله تعالى (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) (١) وإما تبيين قسمة كقولك العدد زوج أو فرد، وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين ، وإما تخيير كخذ درهماً أو ديناراً فالشك والإبهام متافيان لبيان بلا إشكال ، والتقسيم ليس فيه بيان للمقسم ، والحد إنما يؤق فيهما يفيد البيان، أو التخيير والإباحة لا عمل لهما هنا وفيهما التردد فلا يدخلان في الحدود .

(قلنا الحادث التعلق) هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة الثانية من السؤال الأول ، وهو أن الحكم يوصف بالحادث فمفع ذلك وقال : الحادث

إنما هو التعلق ، فإذا قلنا حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا ، فليس معناه . أن إحلالها حدث ، وإنما معناه أنه تعلق بالعبد وهذا اختيار من المصنف أن التعلق . حادث وهو المذكور في المحصول هنا وفي موضع آخر خلافاً وهو المختار (١) ولو كان التعلق حادثاً لكان الخطاب المتعلق حادثاً ضرورة أخذ التعلق قيماً فيه ، ويلزم على هذا أن يكون الحكم حادثاً وهو قد فرغه ، وأن الكلام في الأزل لا يسمى حكماً ومن ضرورته ألا يكون أمراً ولا نبياً ونحن لا نقول به ، ولا ينحى من هذا إلا أن يقال وصف الحكم في الأزل بالتعلق على سبيل الصلاحية ، ولكن هذا لا ضرورة إليه ، فالمختار أن الإحلال مثلاً قدم ، وكذلك تعلقه ، وأن التعلق . نسبة فهو يستدعي حصول متعلقه في العلم لافي الخارج ، وإنما الذي يحدث بعد ذلك الحل ، وهو غير الإحلال ، وإنما ينشأ عنه بشروط كلما وجدت وجد ، كما لو قلت أذنت لك أن تبيع عبدي هذا يوم الخميس ، فالإذن قبل الخميس موجود متعلق به وأثره يظهر يوم الخميس ، وعلى هذا يجب أن يحمل قولهم يحدث التعلق فلا يكون بين الكلامين مخالفة في المعنى ، وكأن التعلق طرفين من جهة المتكلم يتقدم ومن جهة المخاطب قد يتأخر .

(والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة كالقول المتعلق بالمعدومات) .

هذا جواب عن قوله ويكون صفة لفعل العبد فأجاب بأن الحكم قول متعلق بالفعل ، لا صفة للفعل ، لأن معنى الإحلال قول الله رفعت الحرج عن فاعله ، وهذا القول صفة لله تعالى قائم بذاته متعلق بغيره لا صفة ، كالقول المتعلق .

(١) في هامش النسخة المطبوعة : ، والمنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه قديم ، وعليه مدار كلام الأئمة ، وفي ابن الحاجب التصريح به في مسألة أمر المعدوم ، وهو الحق ، ولو قيل : إن التعلق لا يوصف بقديم ولا حدوث ، لكونه نسبة لم يبعد ، إذ النسب والأمور الاعتبارية المختار دوماً كذلك ، لأنها عدمية ، كما هو الحق ، وقد فاه بذلك جميع متأخري علمائنا ، لكن المشهور القول بالحدث فليأمل اه .

بالمعدومات إذا أخبرت عنها مثلاً ، فليس القول صفة لها ، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، وأما كون للتقديم متعلقاً بالحدوث فلا يتم .

(والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع)

هذا جواب عن الدليل الثالث وهو قوله « ومعلابه ، أي بالحدوث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ، فأجاب بأن هذه العلة شرعية ، والعلل الشرعية معرفات لا مؤثرات ، وكأن الله تعالى قال إذا تزوج فلان بفلانة بشروط كيت وكيت فاعلموا أني حللتها له ، فاذا وجد النكاح بتلك الشروط عرفنا الإحلال الأزلي ، ويجوز أن يكون الحادث معرفة للتقديم ، كما أن العالم يعرفنا وجود البارئ سبحانه وتعالى ووحدانيته فليس علة له .

وامم الصانع اشتهر على السنة المتكلمين في هذا المثال ، ولم يرد في الأسماء وقرئ في الشواذ (صنعة الله) (١) بالنون فن اکتني في الأسماء بورود الفعل يسکتني بمثل ذلك ، وما ذكره المصنف من الجواب يحسن إبراده على وجهين :

أحدهما : على سبيل المنع ابتداء فيقال : لا نلّم أن النكاح والطلاق ونحوهما علل وإنما هي معرفات .

والثاني : على سبيل الاستفسار فيقال : إن أردت بالعلل المعرفات فسلم ، ولا يفيدك ، وإن أردت المؤثرات فمبتوع والعلة تطلق بمعنى المعرف والداعي والمؤثر . والمتكلمون ينكرون المؤثر بناء على أن الأفعال كلها من الله تعالى وهو تعالى فاعل بالاختيار ، لا مؤثر بالذات ، ولا وجود للعلة المؤثرة . هذا مذهب أهل

(١) آية (١٣٨) من سورة البقرة وهي قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون) وهي القراءة الصحيحة المتواترة .

أما قراءة (صنعة الله) بالنون فهي قراءة شاذة مروية عن الحجة في القراءات السبع لابن طالون ١/٢٢٨ .

السنة والحكاه (١) وكثير من المتكلمين ، غير أن أهل السنة تثبتها وإلا اختلف مدرّكهم . وهذا تمام الأدلة الثلاثة التي قررها السؤال الأول .

(الموجبية والماتعية أعلام الحكم لا هو ، وإن سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك وبالصحة إباحة الانتفاع وبالبطالان حرمة) .

هذا جواب عن السؤال الثاني بأحد طريقتين : إما بأن تلك الأشياء التي ادعى خروجها عن الحد ليست أحكاماً بل إعلاماً بالحكم فلا معنى لكون الدلوک واجباً إلا أن الله تعالى أعلمنا به الوجوب ، ولا معنى لكون الوضوء شرطاً إلا أن الله أعلمنا بعدمه بطلان الصلاة . وإما بأن نسلّم أنها حكم ونقول : إنها ليست خارجة عن الحد ، بل راجعة إليه بتأويل ، وهو أن المعنى بالموجبية اقتضاء الفعل ، وبالماتعية اقتضاء الترك ، ومعنى هذا أن موجبية الدلوک مثلاً بمنزلة جعلت الدلوک معرفة لوجوب الصلاة ، واقتضاء المذكور في الحد معناه : وجبت الصلاة عند الدلوک ، وحاصل العبارتين سواء ، فبذلك يكون الحد جامعاً ، وكلام المصنف ناطق بهاتين الطريقتين في الموجبية والماتعية ، وأما الصحة والبطالان فاقصر فيهما على الجواب الثاني وهو رجوعهما إليه بتأويل ، وهو أن صحة البيع لا معنى لها إلا إباحة الانتفاع ، وفساده لا معنى له إلا حرمة الانتفاع وفيه نظر ، لانا نعلل إباحة الانتفاع بالصحة ، وحرمة بالفساد ، والعلة غير المعلول ، ولأن بتام الإيجاب والقبول تحصل الصحة ، ولا يباح الانتفاع حينئذ حتى يتم الخيار ويقبض ، ولم يذكر المصنف صحة العبادة وفسادها والسؤال وارد فيها أيضاً ، وقد ذكر المصنف بعد هذا ما هو المعتمد في تفسير الصحة وهو أنها استتباع الغاية ، ومعناه أن العبادة أو العقد بحيث يترتب عليه أثره وهو الغاية المقصودة منه ، وغاية البيع مثلاً إباحة الانتفاع ، فإن وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحاً ، وإلا كان فاسداً ، وهذا يصح تعليل إباحة الانتفاع بالصحة ويندفع توقف الإباحة على الخيار والقبض ، لأنه قد يتعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده ، وإن توقف على شرط أفا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط الى السبب السابق . إذا عرفت

(١) المقصود بالحكاه هنا : الفلاسفة .

هذا فكون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد ، ورجوعه إليه بالطريق التي تقدمت في الدلوک ، وهو أن نقول : الصحة نزلت منزلة قول الشارع جعلته مبيحاً للانتفاع أى معرفة للإباحة . والتخيير المذكور في الحد معناه إباحة الانتفاع عنده ، وحاصل العبارتين سواء .

بقي هنا نظر آخر وهو كون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع هل هو معنى شرعى زائد على الإيجاب والقبول وسائر ما يعتبر معه ، أو هو تلك الأشياء فقط بغير زيادة ، أو مجموعها يحصل به ذلك ، فإن كان الأول وهو المشهور عند الجمهور كان ذلك المعنى حكماً شرعياً مقارناً لذات الدلوک مساوياً لجعل الدلوک معرفة للوجوب ، فلذلك تعلقت بطلب الطريق الثاني ، إذ لا يمكن إنكار كون ذلك شرعياً ، وإن كان الثاني وهو مقتضى كلام بعضهم ساوى الدلوک من كل وجه أمكن أن يقال حينئذ إن معنى الصحة الإعلام بإباحة الانتفاع عند اجتماع تلك الأمور ، وليست حكماً بل إعلماً بالحكم ، وكذلك إن جعلنا الصحة وقوع البيع أو العيادة على وفق الوجه المشروع ، وقلنا إن هذا معنى عقلي لا شرعى فيأتى الطريقان أيضاً في الجواب .

(والترديد في أقسام المحدود لا في الحد) .

هذا جواب عن السؤال الثالث . وبيانه أن التردد المنافي للتحديد هو التردد في الحد وهنا ليس كذلك ، لأن التردد إنما يكون في الحد لو كانت د أو ، داخلة بين الجنس والفصل أو بين الفصول ، وههنا إنما وقعت بين أقسام الفصل الآخر ، وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين يشمل الاقتضاء والتخيير . وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ، وبصير الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييراً ، فهذا القدر المطلق هو الفصل ولا تردد فيه ، وإنه ينقسم إلى اقتضاء وتخير فأتت د أو ، بين قسميه ، فلا يحصل بها إخلال في الحد ، والفصل مساو للحدود ، وكل ما كان أقساماً لشيء كان أقساماً لمساويه ، فلذلك قال المصنف إنها في أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون أحدهما مانعاً . فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقاً و د أو ، داخلة بين المعنيين وكل

(٤ - الإيهام ج ١)

منهما معيماً أخص من أحدهما مطلقاً ، ولو وجد عبارة تشملهما أو تخرج غيرهما
استراح من هذا السؤال وجوابه ، وقد خطر لي أن يكون الإنشاء فإنه يخرج
الخبر ، ويشمل الاقتضاء والتخيير فيقال هذا الحكم الشرعي هو خطاب الله
المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الإنشاء ، ويندرج فيه خطاب الوضع وكون
الشيء سبباً وشرطاً ومائناً ، والحكم بالصحة والفساد سواء، قلنا إن ذلك يرجع
بتأويل إلى الاقتضاء والتخيير أم لا ويندرج فيه مثل قوله تعالى (زوجناكها) .
فتزويج الله لنبيه « زينب » حكم شرعي .

الفصل الثاني

في تقسيماته الأول

(الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب ، وإن لم يمنع فتدب، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض حرمة وإلا مكرهه، وإن خير فأباحه)

لما فرغ من تعريف الحكم الشرعي شرع في تقسيمه ، وحذف قوله وهو من وجود دلالة الكلام عليه والآلف واللام في الخطاب للمعهود السابق في حد الحكم وهذا التقسيم بحسب ذات الحكم . والاقتضاء هو الطلب ، وقابل المصنف الوجود بالترك ، ولو جعل موضع الوجود الفعل أو موضع الترك العدم لكان أحسن من حيث اللفظ ، وأما المعنى ففيه تسمح على التقديرين لأن الترك فعل وجودي ، فلا يكون تقسيماً لا للفعل ولا للوجود ولذلك قال غيره المطلوب إما فعل غير كف وإما كف وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً، وأهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين والأولى اعتماده في هذا التقسيم (١) وعدم التقييد بكونه كفاً وغير كف. وقوله فوجوب صوابه، فأيجاب فإنه الحكم والوجوب أثره تقول أوجب الله إيجاباً فوجب وجوباً ، وكذلك قوله حرمة صوابه تحريم ، ووجه الحصر بين .

(ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً) .

لما ذكر الإيجاب والتدب والتحريم والمكرهه والإباحه في التقسيم المذكور بأن به ماهية كل واحد منها ، فأيجاب طلب الفعل المانع من النقيض ، والتحريم طلب الترك المانع من النقيض ، والإباحه هي التخير بين الفعل والترك ، ولك أن يجعل مكان المانع من النقيض الجازم في جميع المواضع ، فهما مترادفان والأفعال

(١) في هامش النسخة المطبوعة : « عبارة غيره : فالأول أن يعتمد في هذا

التقسيم ، ولعله الأول كما لا يخفى ، .

التي هي متعلق هذه الأحكام هي الواجب والندوب والحرام والمكروه والمباح تظهر ماهياتها بذلك أيضاً فيقال : الواجب المطلوب للفعل طلباً جازماً ، والندوب المطلوب للفعل طلباً غير جازم ، والحرام المطلوب التارك طلباً جازماً ، والمكروه المطلوب التارك طلباً غير جازم ، والمباح المخير فيه ، ولكنه ذكر لها رسوماً أخرى تظهر بها حقاقتها ، وبدأ بالواجب وترك ذكر الجنس وهو الفعل للدلالة الكلام عليه واكتفى بذكر الخواص ، فقوله الذي صفة لمحذوف ، أي الفعل الذي ، فالفعل جنس يشمل الخمسة ، والذي يذم تاركة أخرج الـندوب والحرام والمكروه والمباح ، وعادة الأصوليين يقولون الذي يذم يخرج الـندوب والمكروه والمباح ، وتاركة يخرج الحرام ، وكان الباجي يشرحه كذلك ، وأنا لا أختار هذا ، لأن الذي يذم وحده لا يصلح أن يكون فصلاً ، ألا ترى أنك لو قلت الفعل الذي يذم لم يكن جنساً للحدود ولا مفيداً للقصود ، وقوله شرعاً احتراز عن مذهب المعتزلة فإن عندهم النوم بالعقل ، فأشار بهذا إلى قاعدة الأشاعرة وهي أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع وقدم شرعاً على تاركة حتى يتبين أن انتصابه عن يذم ، وقوله قصداً متعلق تاركة ، وهو قيد ليس في المحصول ولا في الحاصل وأراد به إدخال الواجب إذا ترك سهواً فإنه لا يذم ولا يخرج ذلك عن الواجب ، ولو لم يقل ذلك لكان الرسم مطرداً وغير منعكس ، لأن ما لا يذم تاركة قد يكون واجباً بأن يترك سهواً ، وإطلاق تاركة مع ما فيه من العموم المستفاد من الإضافة يقتضي أن ما لا يذم كل تارك له ليس بواجب فقيد التارك بالقصد وكل قيد في التفصيل يكثر به الحدود بخلاف زيادة القصول فإنه ينقص بها الحدود وصار الرسم بهذا القيد مطرداً منعكساً ، أما اطراد فلان كل ما يذم تاركة قصداً ليس بواجب .

فإن قلت : الساهي غير مكلف فليس الفعل في حقه واجباً فلا يوصف بتارك الواجب ؟ قلت : إما أن يكون بنى هذا على رأى الفقهاء فإنهم يقولون الصلاة واجبة على الساهي والنائم ، ولذلك يجب القضاء عليهما وإما أن يفرض فيهن سهى عن الصلاة بعد دخول وقتها ووجوبها عليه واستمر سهوه حتى خرج الوقت فالوجوب قد تحقق وتحقق التارك ، ولا معصية بسبب السهو كمن مات في أثناء الوقت لا يعصى على الصحيح ، فطريان السهو في أثناء الوقت كطريان الموت ، وكذا إذا طرأ النوم عن غلبة وإنما قيدت بقولى عن غلبة ، لأنه إذا قصد النوم حيث يحتمل عنده أن يستيقظ قبل خروج الوقت ، وألا يستيقظ والاحتمالان على السواء ، فإنه إذا

نام يكون قد عرضها للقوات فيظهر عصيانه وهذا قلته تفقها ثم وجدته في فتاوى
أبي عمرو بن الصلاح (١) واستدل بما جاء في الحديث في العشاء أنه نهى عن النوم
قبلها ، وإن غلب على ظنه أو يستيقظ قبل خروج الوقت (٢) فالذي يظهر جواز
النوم ولا يحصى إذا استغرق به النوم على ندور حتى خرج الوقت ، ويحمل الحديث
على ماسوى هذه الصورة أو على أنه نهى تنزيهه، وإن ظن أنه لا يستيقظ حرم بلا إشكال
مهما نام بعد الوقت ، أما إذا نام قبله فلا لأن التكليف لم يتعلق به ودع (٣) من
يعلم من عاداته أنه لا يستيقظ إلا بعد الوقت لقول النبي ﷺ إذا استيقظت فصل ،
فإن قلت: هل هذا القيد الذي زاده المصنف لا بد منه حتى يكون الحد بدونه فاسداً؟
قلت ينبغي على شيء وهو أن عدم الفعل أعم من تركه، فمن مات ونام غلبه أو أقبل
الوقت حتى خرج يقال في حقه لم يصل ، ولا يقال ترك الصلاة ، ومن اشتغل بصددها
وهو ذاكر لها فقد تركها قصداً ، ومن نام عن اختيار في أثناء الوقت مع علمه من
عاداته ألا يستيقظ داخل في ذلك ، وأما السامى وهو الذى اشتغل بصددها قاصداً
لذلك الضد ولم يخطر بباله الصلاة فيقال إنه لم يصل وهل يقال إنه تارك للصلاة
لأجل تلبسه بصددها محتاراً له أو لا يقال ذلك لعدم قصده لها فأشبهه من لا ينسب
إليه فعل ، هذا محل نظر ، فإن أطلقنا عليه اسم التارك فلا بد من القيد المذكور

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن ، أبو موسى الشهرزورى ، المعروف بابن الصلاح ،
أحد العلماء المبرزين في التفسير ، والحديث ، والفقه ، وأسماء الرجال وغير ذلك
من العلوم العقلية والعقلية .

من مؤلفاته : د معرفة أنواع علم الحديث ، والمعروف بمقدمة ابن الصلاح ،
والفتاوى ، وشرح الوسيط في فقه الشافعية ، طبقات الفقهاء الشافعية ،
توفي رحمه الله تعالى سنة ٦٤٣ هـ (وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام
٤ / ٣٦٩) .

(٢) روى عن أبي برزة الأسلمى أن النبي ﷺ - كان يستحب أن يؤخر
العشاء التي تدعونها العتمة وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها ، رواه الجماعة .
(٣) في هامش النسخة المطبوعة : د في شرح ابن النحوى: ودع يصيغه الأمر،
والمعنى - والله أعلم - واترك من يعلم من عاداته إلخ فلا تقيد به ، ١ هـ .

وإلا فلا حاجة إليه وهو الأولى ، لأن قولنا الواجب ما يذم على تركه ، معناه على تركه حين كونه واجباً والناسي حين نسيانه لم يكن الفعل واجباً عليه فتركه الذي لم يذم عليه والوجوب لم يجتمعا في زمن واحد ، ولذلك أن القاضي أبو بكر وغيره من الأئمة لم يذكروا هذا القيد .

(وقوله مطلقاً) متعلق أيضاً بتاركه ، وهو قيد في الفصل زائد في المحدود كما أشرنا إليه من قبل ، وأن مقتضاه الإدخال لا الإخراج ، وقصد به إدخال الواجب الموسع والتخير وفرض الكفاية ، فإن كلا منها قد يتركه قصداً تركاً مقيداً فلا يذم ، كما إذا ترك الموسع في أول الوقت وفعله في آخره وترك خصلة من خصال التخير ، وفعل الأخرى وترك فرض الكفاية وقام به غيره لا يأثم في الصور الثلاث ، وإنما يأثم في الموسع إذا ترك هو لا غيره ، فإنه يسمح حينئذ بإطلاق الترك عليه والنوع الرابع من أنواع الواجبات وهو الواجب المضيق لإطلاق الترك صادق عليه حيث ترك فلا قيد فتكمل كلامه الواجبات الأربعة وهذا القيد وهو قوله مطلقاً قاله صاحب الحاصل (١) وحذف قول الأصحاب على بعض الوجوه لأن به يستغنى عنه وهم يعملون على بعض الوجوه متعلقاً بيزم وفائدة هذا الرسم أنه إذا لم يرد من الشارع طلب لفعل ، ولكن ورد ذمه أو ذم فاعله لأجله استدللنا بذلك على وجوبه . والنم معروف لغة وعرفاً فلا حاجة إلى تفسيره والمعزلة . فسروه بأنه قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل يبنى على إيضاح حال الفاعل ولأصحابنا معهم فيه مشاححات متكلمة ، وأورد في المحصول أنه يدخل في هذا التحديد السنة ، فإن الفقهاء قالوا : إن أهل مكة إذا اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح ، وهذا الذي قاله في سنة الفجر لم أر من الفقهاء ولا من غيرهم من قاله غيره وإنما قالوه في الأذان والجماعة ونحوهما من الشعائر الظاهرة ، ومع ذلك الصحيح عندهم إذا غابا بسنة من إيمانهم لا يقاتلون على تركها خلافاً لآبي إسحاق المروزي (٢) ويجاب

(١) هو تاج الدين محمد بن حسين الأرموي ، المتوفى سنة ٦٥٦ هـ اختصر كتاب المحصول ، للإمام الرازي في كتاب سماه الحاصل ، لا يزال مخطوطاً .
(٢) هو : إبراهيم بن أحمد المروزي ، صاحب المزن ، أحد أئمة الشافعية ، =

عن هذا القول بأن المقابلة على ما يدل عليه ذلك من الاستهانة بالدين المحرمة لا على ترك السنة .

(ويرادفه المرض، وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني) قال أبو زيد المدبوسى (١) من الحنفية. الفرض والتقدير، والوجوب السقوط، لخصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لأنه الذى يعلم من حاله أن الله قدره علينا، والذى عرف وجوبه بدليل ظني نسميه بالواجب ، لأنه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لأننا لا نعلم أن الله قدره قلنا الفرض المقدر أعم من كونه علماً أو ظناً ، والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من العظمين بأحد القسمين تحكم ، ولو قالوا : إن هذا مجرد اصطلاح لم نشأحهم والنزاع في موافقته للأوضاع اللغوية، ثم زادوا وادعوا أن الفرض والواجب مختلفان، بالحقيقة وقصدتم من هذا أن الوتر واجب وليس بفرض وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة بالحديث (٢)

= من مصنفاته د الفصول في معرفة الأصول ، توفي سنة ٣٤٠ هـ .

(الأعلام للزركلى ١٠/١٠ ، الفهرست لابن النديم ص ٢١٣) .

(١) هو : عبد الله بن عمر بن عيسى ، أبو زيد ، أول من وضع علم الخلاف ، كان قتها باحثاً . ألف د تأسيس النظر ، فيما اختلف فيه للفقهاء : أبو حنيفة وصاحبه ، ومالك والشافعى . ود الأسرار ، فى الأصول والفروع عند الحنفية ، ود تقويم الأدلة ، فى الأصول .

توفى رحمه الله تعالى سنة ٤٣٠ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٥٣ ، الأعلام ٤/٢٤٨) .

(٢) صح فى قراءة الفاتحة فى كل ركعة من ركعات الصلاة أحاديث كثيرة منها :

(١) عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه - أن النبى - ﷺ - قال :
« لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . رواه الجماعة

(ب) وعن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال ، قال رسول الله - ﷺ -

وأصل القراءة فرض بقوله تعالى : « فآقرأوا ما تيسر منه » (١) ولو سلم لهم الاختلاف في الطريق لم يلزم منه الاختلاف في الحقيقة ، ثم لم يستمروا على ذلك - وجعلوا القعدة في الصلاة فرضاً ، ومسح ربيع الرأس فرضاً ولم يثبتا بقاطع وقد جامق الحديث فريضة الصدقة يعنى النصب والمقادير ، ويلزم الحنفية ألا يكون شيء من ذلك فرضاً وألزمهم القاضى ألا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة كنية الصلاة ، ودية الأصابع ، والمعاقلة فرضاً ، وأن يكون الاشهاد عند السامع ، ونحوه من المنذوبات الثابتة بالقرآن ، فرضاً لما ادعوا أن الفرض ما ثبت بالقرآن والواجب ما ثبت بالسنة .

(والمندوب ما يحمده فاعله ولا يذم تاركه) لك أن تجعل ماءً بمعنى الذى كما قال - في الواجب ، وأن تجعلها نكرة ، أى فعل وهو جنس للخمسة . ويحمده فاعله خرج به المباح والحرام والمكروه . ولا يذم تاركه خرج به الواجب . والعموم المستفاد من التثنية في قوله ولا يذم تاركه ، أغنى عن التثنية بقوله قصداً مطلقاً ، وفي بعض النسخ يمدح مكان يحمده ، وقد تقدم الكلام في الخطبة على الحمد والمدح . ولا بد من قوله - شرعاً وكأنته لما ذكرها في حد الواجب كتنى به عن ذكرها في الأربعة مع إرادتها (٢) .

== د من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن - وفي رواية : بفاتحة الكتاب - فهي خداج ، هي خداج غير تمام ، .
رواه الشيخان وأحمد .

قال الخطابي : هي خداج : ناقصة نقص بطلان وفساد . (فقه السنة ١/١٣٥) ،
(١) سورة المزمل (٢٠) .

(٢) وأقول : إن البيضاوى ذكر كلمة « شرعاً » مرتين وليس مرة واحدة . كما قال السبكي ، وكان البيضاوى دقيقاً في تعبيره ، حيث ذكرها مرة في أول الأقسام ، وهو الواجب ، الذى هو أعلى مراتب الفعل المطلوب تحصيله .

ولما طال العهد ذكرها مرة أخرى عند تعريف الحرام ، وهو أعلى مراتب الفعل المطلوب تركه ، يشمل كل منهما ما تحته ، والملاحظ كالمفروض تماماً ، وبهذا يتدفع ما أورده الإمامون على البيضاوى من اعتراض حيث قال : « وأيضاً فقد =

وظن شيخنا الجزرى (١) أن الناسخ أسقطها فلتقتها بالأصل .

(ويسمى سنة ونافلة) من أسمائه أيضا أنه مرغب فيه ، وتطوع ، ومستحب ، والترادف في هذه الأسماء عند أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين . وقال القاضى حسين (٢) من الشافعية : السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ،

= تعرض المصنف لقوله « شرعا » في رسمى الواجب والحرام ، دون رسمى المندوب والمكروه والمباح ، مع أن المدح على الفعل فى المندوب ، وعلى الترك فى المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع ، وكذلك نفي المدح ، فالصواب ذكرها فى الجميع ، كما فعل صاحب الحاصل والتحصيل .
(نهاية السؤل بمحاشية الشيخ بجيت ١/٨٢) .

(١) هو : محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود الجزرى ، المتوفى سنة ٧١١ هـ كان أحد علماء القرن السابع الهجرى ، ومن المبرزين فى سائر العلوم العقلية والعقلية ، وهو أحد شيوخ الإمام السبكي .

من مؤلفاته : شرح على « منهاج الوصول ، للبيضاوى يسمى « معراج المنهاج » وهو من أقدم الشروح التى وضعت على المنهاج . وقد وفقى الله تعالى لتحقيقه على نسختين مخطوطتين بدار الكتب المصرية ، ومكتبة الأزهر ، لكنه لم يطبع حتى الآن هـ محققه .

راجع فى ترجمة الجزرى : الوافى بالوفيات (٢٦٣/٥) طبقات الشافعية للاسنوى (٢٨٢/١) ولابن السبكي (٢١/٦) شذرات الذهب (٤٢/٦) .

(٢) هو : الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو على القاضى ، أحد أعلام المذهب الشافعى ، كان جبلا فقه منيعاً صاعداً ، تفقه على القفال المروزى .

قال عنه الرافعى : « وكان يقال له حبر الأمة » .

توفى - رحمه الله تعالى - فى المحرم سنة ٤٦٢ هـ .

ومن شعره :

إذا ما رماك الدهر يوماً بنسكبة فأوسع لها صدرأ وأحسن لها صبراً
فإن إله العالمين بفضله سيعقب بعد العمر من فضله يبرأ =

والمستحب ما فعله مرة أو مرتين ، والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره ولم يردد فيه نقل . وقالت المالكية . السنة ما واطب النبي صلى الله عليه على فعله مظهراً له ، والنافلة عندهم ول رتبة من الفضيلة التي هي أنزل رتبة من السنة . وللحنفية اصطلاح آخر في الفرق بين السنة والمستحب . والصحيح ما قدمناه أولاً لقوله صلى الله عليه وسلم : « من سن سنة ، (١) » ولقوله « ولكن أنسى لآسن ، (٢) » فانظر كيف جعل السنة بما يحصل نسياناً وهو أندر شيء يكون ،

= (طبقات الشافعية للسبكي ٤/٢٥٦ - ١٢٦٥ ، شذرات الذهب ٢/٣١٠ ، وفيات الأعيان ١/٤٠٠) .

(١) أخرجه الإمام مسلم في حديث طويل من رواية عمرو بن جرير بن عبد الله وفيه « من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير بأن ينقص من أجورهم شيء ؛ ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء . »

(٢) رواه الإمام ، اناك في الموطأ - كتاب السهو حديث ٤ ص ٨٣ - ولفظه : « إني لآنسى أو أنسى لآسن ، ورواه الغزالي بلفظ « إني لا أنسى ولكن أنسى لآسن ، ثم قال : وظاهر هذا الحديث أنه - صلى الله عليه وسلم - لا ينسى بياض البشرية ، وإنما ينسى الله ليشرع ، وعلى هذا فهو مخالف لما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن مسعود مرفوعاً « إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني ، (سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ٤/٢) . »

ويدولى أنه لا تنافي بين الأحاديث الثلاثة ، وأنها في جملتها تفيد أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان ينسى الله عز وجل في بعض الأمور لحكم كثيرة لأجل تعليم الأمة وتشريع الأحكام المترتبة عليها ، وأن الحديث الذي رواه الغزالي ليس المراد منه نسي حكم النسيان بالجملة ، وإنما فيه نسي لفظه وكراهة لقبه ، كقوله صلى الله عليه وسلم « بئس ما لأحمدكم أن يقول : نسيت آية كذا ، ولكنني نسيت ، أو نسي الغفلة وقلة الاهتمام ويؤيد ذلك قوله تعالى : (سنقرئك فلا تنسى . إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى) الأعلى ٦ - ٧ . ١٠ هـ محققه .

وأما المندوب فلا شك في عمومه لجميع ما ذكر ، والأصل المندوب إليه ، ولكنه حذف إليه وتوسع فيه فقبل المندوب . وفي السنة اصطلاح وهو ما علم وجوبه أو نديته بأمر النبي ﷺ .

(والحرام ما يذم شرعاً فاعله) فيقوله يذم فاعله خرجت الأربعة، وكان ينبغي للمصنف على طريقته أن يقول: قصد لأن وطء الشبهة يصفه بعض الفقهاء بالتحريم ولا يذم عليه والصواب حذفها من الموضعين . وأما قوله في الواجب مطلقاً فلا إدخال الواجب النجس والموسع ، وفرض الكفاية ، وليس ذلك في الحرام، إلا أن الأمدى (١) نقل خلافاً في الحرام المخير ، فأصحابنا أثبتوه في نكاح الاختين ، والمعتزلة نفوه ، وكان الباغي يقول الحق نفسه ، لأن المحرم الجمع بينهما كما نطق به القرآن لا إحداهما ولا كل واحدة منهما ، بخلاف الواجب المخير ، فإن الواجب إما أحدهما وإما كل منهما على التخيير ، فلذلك الذي قال على بعض الوجوه في الواجب لم يذكرها في الحرام ولم يحتج المصنف إلى زيادة قيد آخر . وأنا أقول في الاختين كذلك إن الحرام الجمع فقط ، وأثبت الحرام المخير كما أثبت القاضى أبو بكر وغيره من الأشعرية ، وأمله بما إذا اعتق إحدى أمته ، فإنه يجوز له وطء إحداهما ويكون الوطء تعييناً للعتق في الأخرى ، وكذا إذا طلق إحدى امرأته وقلنا الوطء تعيين على أحد القولين ، ففي هذين للمثاليين الحرام واحدة لا بعينها .

وقسم القاضى الأفعول إلى متاثلة ومختلفة ومتضادة ، فالمثالية لا يتعلق الأمر بانهين مبهما ، ولا جمعا بلا تخيير كاللونين في مكان واحد لعدم غيرهما، والمختلفان كاللون، والسكلام ، يصح الأمر والنهى عنهما جمعا وتخيراً ، والضدان يجوز النهى تخيراً والنهى عنهما جميعاً ، ولا يصح الأمر بهما جميعاً ، وصورة التحريم المخير صريحاً يقول حرمت هذا أو هذا، وكذا لو قال لا تفعل كذا أو لا تفعل كذا ، فإن قال

(١) هو: أبو الحسن ، على بن أبي على محمد بن سالم التلعلى الأمدى ، أحد العلماء المبرزين في العلوم النقلية والعقلية، من مؤلفاته في الأصول كتاب الإحكام في أصول الأحكام ، والذي لا يستغنى عنه أى باحث .

توفى رحمه الله تعالى سنة ٦٣١ هـ (الإعلام للزركلى ٢/٦٩٤) .

لا تفعل أو تفعل كذا بإسقاط أو كذا ، أو قال لا تفعل كذا أو كذا احتمال النهي الخير والنهي عن كل منهما ، وهو في الثاني أظهر وعلى ذلك قوله (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) (١) وقريب من هذا في المأخذ وإن اختلفا في الصورة قولك : ما ضربت زيدا أو عمراً محتمل ، فإذا قلت ولا عمراً كان نصاً في أنه لم يضرب واحداً منهما وعند عدما لا نص ولا ظهور في ذلك .

(والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله) فيقوله يمدح خرج الواجب والمندوب والمباح، ويقوله ولا يذم فاعله خرج الحرام ، وليس معنى المكروه أن الله لم يرد فعله وإنما معناه ما ذكرناه وليس هو حسناً ولا قبيحاً . وفي المكروه ثلاثة اصطلاحات :

أحدها : الحرام . فيقول الشافعي : أكره كذا ويريد التحريم ، وهو غالب إطلاق المتقدمين تحمراً عن قول الله تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا جلال وهذا حرام) (٢) فكرهوا إطلاق لفظ التحريم .

الثاني : ما نهى عنه نهى تنزيه ، وهو المقصود هنا .

الثالث : ترك الأولى كترك صلاة الضحى لكثرة الفضل في فعلها ، والفرق بين هذا والذي قبله ورود النهي المقصود . والضابط ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه ، وما لم يرد فيه نهى مقصود يقال ترك الأولى ، ولا يقال مكروه ، وقولنا مقصود احتراز من النهى التزاماً ، فإن الأمر بالشئ ليس إلا نهياً عن ضده التزاماً ، فالأولى مأمور به وتركه منهى عنه التزاماً لا مقصوداً .

(والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم) لا بد من الإتيان بلا بين الفعل والترك وبين المدح والذم وبذلك تخرج الأحكام الأربعة ، فإن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والحرام عكسه . والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا ذم في تركه ، والمكروه يتعلق بتركه مدح ولا ذم في فعله . هذا تمام الرسوم ، وفيها :

(١) سورة الإسنان (٢٤) .

(٢) سورة النحل (١١٦) .

زيادة على ما اقتضاه التقسيم من تعريف حقاقتها وهي فائدة جليلة كما إذا رأينا فعلا لم يرد في الشرع في فعله مدح ولا ذم ولا في تركه ، أو ورد مدح أو ذم فيحكم بمقتضى ذلك ، وإن لم تأت صيغة طلب ولا تخيير ، وقد تقدم التنبيه على أنه لا بد من التقييد في الشرع في الشكل ، وقد تعرض له الإمام في المنتدوب ، وصاحب الكتاب تعرض له في الواجب والحرام ، لأن الذم فيهما ، وكما أن الذم الذي ثبوته علامة الواجب والحرام هو الذم الشرعي وهو أخص من انتفاء الذم مطلقا فيدون هذا التقييد يكون الرسم غير جامع لخروج المباحات التي انتفى الذم الشرعي فيها ، ووجد فيها ذم عقلي أو عرفي . وأعني بالتقييد أن يكون كل من الوصفين المذكورين في طرفي الأحكام الثلاثة ثابتاً بالشرع ، والتنبيه لذلك في قول المصنف : المباح ما لا يتعلق بفعله وبتركه مدح ولا ذم إن أراد به عرف من الشرع انتفاء ذلك فصحيح ، وإن أراد أنه لم يوجد في الشرع مدح ولا ذم كذلك فلا يلزم كونه مباحا ، فقد يكون باقياً على حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، ولذلك قال الإمام : المباح ما علم فاعله أنه لا حرج في فعله ولا في تركه ولا نفع في الآخرة ، وقول الإمام هذا احتراز عن فعل البهيمة وغير المكلف فلا يكفي في الإباحة عدم الحكم بذلك بل الحكم بعدمه ويحتاج في المنتدوب والمكروه أن يأتي بقوله شرعا في طرق العمل والترك جميعاً . وتصحيح كلام المصنف أن يحمل على أنه أراد ذلك فإنه محتمل له على أن أقول إن ما لم يوجد في الشرع دليل على مدح ولا ذم في فعله ولا في تركه مباح بأدلة شرعية ، وإنما أورد عليه فعل غير المكلف كالساهي والتائم والبهائم ، وطريق الاعتذار عنه ما ذكرته أو يقال إنه إنما يتكلم في فعل المكلف .

التقسيم اثنائي للحكم

باعتبار الحسن والقيح

(الثاني: ما نهى عنه شرعا فقيح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف)

الحكم ينقسم بذاته إلى التحسين والتقيح، وتنقسم صفة الفعل الذي هو متعلقه إلى الحسن والتقيح، ويتبع ذلك انقسام اسمه إلى حسن وقبيح، فلذلك قسم الفعل إلى ما نهى عنه شرعا وهو القبيح، وما لم ينه عنه شرعا وهو الحسن، ومنه يعرف الحسن والتقيح والتحسين والتقيح، وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شك فيه، وعلى المباح فيه خلاف، والأصح إطلاقه عليه للإذن فيه، ولجواز الثناء على فاعله وإن لم يؤمر بالثناء عليه، وفعل الله تعالى حسن باتفاق من به يعتمد، لوجوب الثناء عليه وفعل ما سواه من غير المكلف كالنائم والساهى والبهيمة فيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالتمنع وهو الذي اختاره إمام الحرمين (١) ولا شك في عدم إطلاق القبيح في المباح وفعل غير المكلف، فإذا أخرجناهما عن قسم الحسن كانا واسطة بين الحسن والقبيح، وأما المكروه فقال إمام الحرمين إنه ليس بحسن ولا قبيح، فإن القبيح ما يذم عليه وهو لا يذم عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه وهذا لا يسوغ الثناء عليه، ولم أر أحدا يعتمد خالف إمام الحرمين فيما قال إلا ناساً أدركناهم قالوا إنه قبيح، لأنه منهى عنه والنهى أعم من منى تحريم وتزيه، وعبارة المصنف بإطلاقها تقتضى ذلك، وليس أخذ الحكم المذكور من هذا الإطلاق بأولى من رد هذا الإطلاق بقول إمام الحرمين.

فإن قلت: إدراج المصنف وغيره لفعل غير المكلف لا يتعلق به الحكم، لأن

(١) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه، الثناوي، شيخ الإمام الغزالي، ولد سنة ٤١٩ هـ وتوفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ.
(طبقات الشافعية للإسنوي ٤٠٩١ - الأعلام للزركلي ٥٩٨/٢).

الحكم هو المتعلق بأفعال المكلفين؟ قلت : الفعل الذى هو متعلق بالحكم والفعل الحسن ينم ما عموم وخصوص من وجه، فقسمنا الأول إلى حسن وغيره ، والحسن من هذه القسمة لا يشمل فعل غير المكلف ، ثم قسمنا مسمى الحسن مطلقاً إلى فعل المكلف وغيره عما ليس متعلقاً بالحكم نخرج من التقسيمين أن الواجب والتدوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه ، وأن فعل غير المكلف من قسم الحسن غير المحكوم فيه ، وهذا شأن العام من وجه ، حيث وقع وإنما يلزم أن يكون المقسم إلى المقسم إلى الشيء صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً إذا كان التقسيم فى الأعم والأخص مطلقاً .

(والمعتزلة قالوا : ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وماله أن يفعله ، وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم والمدح فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) .

يعنى أن المعتزلة قالوا : إن القبيح ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، والحسن ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، هذا تفسيرهم الأول والإمام نقله عن أبي الحسين (١) واعترض عليه بأن قولك ليس له أن يفعله يقال للمعجز عن الفعل والقادر عليه إذا منع منه ، وإذا كان شديد النفرة ، وإذا زجره الشرع عنه والأولان غير مرادين ولا الثالث ، لأن الفعل قد يكون حسناً مع النفرة الطبيعية عنه . والرابع يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعى ، يعنى وهو قولنا وأنتم لا تقولون به فصار الحد غير كاشف عن مرادكم ، وأصل هذا أن صفة الحسن والقبح عدم بالعقل وعندنا بالشرع فلا بد لهم من بيانها ، وذكر الإمام تفسيرهم الأخير أيضاً عن أبي الحسين واعترض عليه بأنه يجب تفسير الاستحقاق ، فقد يقال: الأثر يستحق المؤثر أى يقتدر إليه لذاته ، والمالك يستحق الانتفاع بملكه أى يحسن منه والأول ظاهر الفساد . والثانى يقتضى تفسير الاستحقاق بالحسن مع أنه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال: الحسن هو الذى لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور،

(١) هو : محمد بن على الطيب، القاضى أبو الحسن للبصرى ، شيخ المعتزلة، ولد بالبصرة وسكن بغداد ، من مؤلفاته فى علم الأصول « المعتمد » شرح « العمدة » للقاضى عبد الجبار .

توفى سنة ٤٢٦ هـ (وفيات الأعيان ٦٠٩/١ - شذرات الذهب ٢/٢٥٩) .

فإن أراد معنى ثالثاً فليبينه ثم نازعهم في تفسير الذم ، قال : وهذه الإشكالات غير واردة على قولنا ، والمصنف أخذ معنى الحد الثاني دون لفظه ، ومراده أن القبيح هو الواقع على صفة توجب الذم، والحسن هو الواقع على صفة توجب الممدح وفي بعض نسخ المنهاج « فالحسن بتفسيرهم أخص ، وفي بعضها « فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص ، وكلاهما صحيح فإن الحسن بتفسيرهم الأخير أخص منه بتفسيرهم الأول، لدخول المباح في الأول دون الأخير، والحسن بتفسيرهم أخص منه بتفسيرنا لدخول فعل غير المكلف في تفسيرنا دون تفسيرهم، ولم يتعرض للقبيح ما حاله على التفسيرين ، ولا شك أنه بالتفسير الأخير لا يقع على غير الحرام وبتفسيرهم الأول هل يختص به فيستوى على التفسيرين أو يقع عليه وعلى المكروه فيكون بتفسيرهم الأخير أخص كالحسن فيه احتمال ، والأقرب الأول. وقد نقل إمام الحرمين عن بعض المعتزلة أنه ارتكب إطلاق القبيح على فعل البهيمة وهذا يخالف التفسيرين ولعله يرتكب ذلك في الحسن .

التقسيم الثالث للحكم

إلى السبب والسبب

(الثالث: قيل الحكم إما سبب وإما مسبب ، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني ، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق ، وتسميتها حكماً بحث لفظي ، وإن أريد التأثير فباطل ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، ولأنه مبني على أن لا تعمل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل .

هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار أنه كما يكون بالافتضاء أو التخيير، يكون بالوضع كجعل الزنا سبباً ، وقد تقدم الكلام في هذا في تعريف الحكم ، وهذا التقسيم منسوب إلى الأشعرية وهو مطرد في كل حكم عرفت علته فله فيه حكان .
حدهما : الحكم بالسببية ، واختلف الناس في جواز القياس :

والثاني : الحكم بالمسبب ، والقياس عليه جائز بانفاق القايدين ، واتفق الأشعرية على أنه ليس المراد من الأول كون السبب موجباً للحكم لذاته أو لصفة ذاتية ، بل المراد منه إما المعرف ، وعليه الأكثرون ، وإما الموجب لذاته أو لصفة ذاتية ، ولكن يجعل الشرع إياه موجبا وهو اختيار النزالي ، والامام وافق الأكثرين معنى وعالفهم لفظاً ، وعالف النزالي معنى ولفظاً ، وإلى موافقة الأكثرين في المعنى دون اللفظ أشار المصنف بقوله : « فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي ، وإلى مخالفة النزالي لفظاً ومعنى أشار ببقية كلامه . فإن الإمام زيف كلام النزالي من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن الزنا حادث والإيجاب قديم ، والحادث لا يؤثر في القديم .
الثاني : أن الزنا قبل الجعل لم يكن مؤثراً ، فإن بقى بعد الجعل كما كان وجب ألا يصير مؤثراً ، وإن لم يبق كان إعداما لتلك الحقيقة ، والشئ بعد عدمه لا يكون مؤثراً .

الثالث : أنه لو جعل الزنا علة فالصادر بعد الجعل إما الحكم ، فالمؤثر في الحكم هو الشارع فلم يكن الزنا مؤثراً ، وإما شيء يوجب الحكم فيكون المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، وهو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل ، وإن لم يكن الحكم ولا ما يوجبه فهو محال ، لأن الشارع لما أثر في شيء غير الحكم ، وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلاً ، والمصنف اقتصر على الأول وأخذ أقسام الثالث لأنها صفوة الكلام . قال سراج الدين (١) : ولقائل أن يقول على الأول لعلمهم أرادوا جعل الزنا سبباً لتعلق الحكم به ، وعلى الثاني أنه يجوز بقاء الحقيقة مع طريان صفة المؤثرية به ، وعلى الثالث أن الصادر من الشارع المؤثرية وهي غيرهما ، ولهما تعلق بالحكم ، ولك أن تقول على الأول إن التعلق قديم ، فالسؤال بحاله ، وعلى الثاني إن المؤثرية نسبة والمؤثر لا بد أن يشتمل على صفة حقيقية لأجلها يصدر الأثر عنه ، والمؤثرية بدون ذلك محال ، وعلى الثالث أن المؤثرية بدون صفة حقيقية محال لما سبق ومعها يوافق قول المعتزلة ، وكلام الإمام يرشد إلى هذا فإنه قال إن كان الصادر ما يوجب الحكم كان المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، فدخل في قوله ما يوجب الحكم المؤثر والمؤثرية ، ولذلك لم يقل كان وصفاً حقيقياً ، بل قال كان المؤثر في الحكم ، فأخذ الإمام على التقديرين ، وقال إنه من مذهب المعتزلة فاستوعب كلامه الأقسام ، ومبنى البحث كله على أنه هل يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثراً بذاته أو بصفة قائمة ، أو لا يعقل ذلك ، وعلى هذا ينبغي كون العبد موجداً لفعل نفسه باقدار الله تعالى له وخلقه له ما يقتضى تأثيره في الفعل من غير أن يكون العبد مؤثراً بذاته وبصفة ذاتية ، فأصحابنا ينكرون ذلك ويقولون الصادر عنه فعل الله ، والمعتزلة لا يتحاشون من القول بتأثيره بذاته أو بصفة . وشذوذنا توسلوا فقالوا بمثل ما قالوا به هنا في الحكم بالسببية ويلزمهم ما لزم هذا ما يتعلق بكلام الإمام . وأما المصنف وقوله إنه ينبغي على

(١) هو محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٤٦٨٢ هـ اختصر كتاب «المحصل» للإمام الرازي في كتاب سماه «التحصيل» ، وعلى هذا الكتاب شرح للإمام محمد بن يوسف الجزري المتوفى سنة ٥٧١١ هـ لكنه مفقود لم أعثر عليه بعد البحث الطويل .

أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح فيحتاج إلى مقدمة ، وهي أن المعترلة مع إجماعهم على القول بالحسن والقبح العقليين افترقوا ، فطائفة منهم قالوا : إن الفعل لذاته يكون حسناً أو قبيحاً من غير صفة ، وطائفة قالوا بصفة ، وطائفة قالوا بوجوده واعتبارات وهو الذي أشار إليه المصنف ، ويلزم من بطلان قولهم في ذلك بطلان قولهم في الصفة وفي الذات من طريق الأولى ، فما سلكه أتم في الزام مذهب المعترلة بما سلكه الإمام في الصفة ، لأنه قد لا يوافق قائل هذه المقالة المعترلة في الذات والصفة الحقيقية ويوافقهم في الوجود والاعتبارات ، فإذا بين بطلان قولهم فيه بطل قوله والمراد بالوجود أن الوطاء مثلا له جهة نكاح وجهة زنا فيحسن بالأولى ويقبح بالثانية .

التقسيم الرابع للحكم

باعتبار الصحة والفساد

(الرابع : الصحة استتباع الغاية ويازائها البطلان والفساد وظاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء . فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا الثاني) .

تفسير الصحة باستتباع الغاية جيد من جهة كونه شاملاً للعبادات والمعاملات ، إلا أن الأولى في تحرير العبارة أن يقال كون ذلك الشيء يستتبع غايته ، فإن استتباع الغاية يقتضى حصول التبعية وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد في زمن الخيار ، وكونه يستتبع الغاية صحيح وإن توقفت التبعية على شرط لأن معناه أنه بهذه الحيثية ، وتفسير المتكلمين جيد لأن الصحة في اللغة مقابلة للرض ، وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون في الاصطلاح ، فوافق الأمر لا خلل فيه فيسمى صحيحاً ، وجبقتأوه أم لم يجب ، ومالم يوافق الأمر فيه خلل فيسمى فاسداً ، والخلاف بين الفريقين في التسمية ولا خلاف في الحكم ، وهو وجوب القضاء على من صلى ظاناً الطهارة فبين حدثه إذا كانت الصلاة فريضة ، وتسمية الفقهاء إياها فاسدة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الأصوليون ، بل لأن شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر ، والصلاة بدون شرطها فاسدة ولا مأمور بها ، بل هو ظن أنه متطهر فترتب عليه الحكم بمقتضى ظنه وأمره ظاهر أنها كأمير المجتهد المخطئ بما ظنه ، وظايته أنه سقط عنه الإثم ، وأما أنه أتى بالمأمور به فلا ، وقولهم إن المأمور به صلاة على مقتضى ظنه فممنوع ، بل صلاة على شروطها في نفس الأمر ويسقط عنه الإثم بظنه وجودها ، وقد رأينا الفقهاء قيدوا فقالوا كل من صحت صلاته صحة معنية عن القضاء جاز الاقتداء به ، وهذا التقيد يقتضى انقسام الصحة إلى ما ينفي عن القضاء ومالا ينفي ، وقالوا فيمن لم يجد ماء ولا تراباً إنه يصلى على حسب حاله ويقضى ، وحق إمام الحرمين في هذه الصلاة

هل توصف بالصحة أو الفساد وجهين ، وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة ، وكيف تأمره بالإقدام على صلاة يحكم بفسادها ، هذا لا عهد به وليس بمثابة الإمساك تشبهاً بالصائمين .

والفرق بين هذه الصلاة وصلاة من ظن الطهارة أن هذا عالم بحاله والظان جاهل ، فالعالم أنى بجميع ما كلف به الآن وبقي شرط أسقط عنه لعجزه ووجب استدراكه بعد ذلك بالقتضاء ، والظان لم يأت بما هو الآن فريضة فالصواب أن يكون حد الصحة عند الفريقين موافقة الأمر ، غير أن الفقهاء يقولون ظان الطهارة مأمور بها مرفوع عنه الإثم بتركها ، والمتكلمون يقولون ليس مأموراً ولذلك يكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا العقهاء ، ومن أمرناه بصلاة بلا طهارة ولا تيمم حث يجب القضاء صحيحة على المذهبيين ، وإن أوجب القضاء فليس كل صحيح يسقط .

واقصر المصنف على غاية العبادة لذكر الخلاف ولم يذكر غاية العقود ، والمراد من كون العقد صحيحاً عند المتكلمين على ما اقتضاه كلام القاضي أبي بكر وقوعه على وجه يوافق حكم الشرع من الإطلاق له ، وعند الفقهاء كونه بحيث يترتب أثره عليه . وهو معنى إطلاقهم ترتب أثره .

والباطل هو الذي لا يترتب أثره عليه ، والباطلان والفساد لفظان مترادفان ، والإزاء والخذاء والمقابل ألفاظ مترادفة . وجعل المصنف هذا تقسيماً رابعاً للحكم يقتضى أن الصحة والباطلان حكمان شرعيان ، ويكون الحكم تارة بالصحة وتارة بالباطلان ، وقد تقدم الكلام في رده إلى الاقتضاء والتخير ، أو في كونه زائداً عليه ، وخالف ابن الحاجب (١) الجمهور فقال إن الصحة والباطلان أو الحكم بهما

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، المشهور بابن الحاجب ، نشر العلم بين ربيع مصر وإسنا والقاهرة والإسكندرية والشام حتى توفي سنة

أمر عقلي، وقال في المنتهى والقول بأن الحكم بالصحة والبطلان حكم شرعي بعيد، وحجته أن الموافقة أمر عقلي، وقد فسرنا الصحة بها، وأورد عليه أن العقلي مالا مدخل للشرع فيه، وهذا للشرع فيه مدخل فتسميته شرعياً غير بعيد. وفهم بعض من شرح كتابه أنه لا يلجأ لقوله في صحة العقود، لأن ترتب الأثر شرعي، ولا يبعد طرده؛ لأن الصحة ليست ترتب الأثر، بل كونه بحيث يترتب الأثر عليه، ومعنى ذلك وقوعه على وجه مخصوص وذلك أمر عقلي، لكن تسميته شرعياً باعتبار أن للشرع مدخلا كما قلنا في العبادات.

واعلم أن الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنكروا كون الصحة حكماً زائداً على الاقتضاء والتخير، وأنكروا الحكم بالسببية كما سبق في الموضوعين فلم يبق للصحة معنى عديم في العقود إلا إباحة الانتفاع، وهو شرعي، ومن يفسر الصحة بكونه مبيحاً للانتفاع يلزمه أن يوافق النزاع في الحكم بالسببية أو يقول إنها عقلية، وحكم القاضى مثلاً بصحة عقد إنما يصح إذا قصد المعنى الشرعي، لأنه الذي يثبت القاضى، بخلاف الأمر العقلي وليس للقاضى أن يحكم إلا بما يصح أن يكون حكماً من الشارع من اقتضاء أو تخيير أو خطاب وضع إن قلنا به، وإذا جعلت الصحة عقلية لم يكن للتقاضى الحكم بها بل بأثر الصحيح.

(وأبو حنيفة ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملائح بالطلاق وما شرع بأصله دون وصفه كالزنا فاسداً).

عند الحنفية إن كان العوضان غير قابلين للبيع كبيع الملائح بالنم مثلاً فهو باطل قطعاً، وكذا إن كان المبيع وحده كبيع الملائح بالذمائم على الصحيح عندهم، وإن كانا قابلين للبيع ولكن جاء الخلل من أمر آخر كبيع

وله العديد من المؤلفات، ومن أشهرها في الأصول «منتهى السؤل والأمل في على الأصول والجدل»، وقد اختصره في كتاب آخر سماه «مختصر منتهى السؤل والأمل»، وقد طبع عدة طبقات ووضع عليه العلماء الشروح والحواشي.

(ابن خلكان ٣١٤/١، الأعلام للزركلي ٦٢٩/٢).

درهم بدرهمين كل من العوضين قابل لليسع ، والحلل من الزيادة فهو فاسد قطعاً ،
وكذا إن كان الثمن فقط كبيع ثوب بدم على الصحيح عندهم . والفاسد عندهم
إذا اتصل بالقبض يفيد الملك الخيبي ، والباطل لا يفيد شيئاً وعندنا الباطل
والفاسد سواء في المعنى والحكم ، ولا يفيد شيء منهما الملك ،

والملاقيح ماني بطون الأمهات ، وقد علمت المراد بأصله وهو كون المبيع
يصح بيعه ووصفه هو الصحيح .

وأما فرق أصحابنا بين الباطل والفاسد في الكتابة فلا يضرتنا في نصب
الخلاف في البيع . وعمل الرد عليهم في ذلك كتب الفقه وكتب الخلاف .

تعريف الاجزاء

(والاجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ، وقيل سقوط القضاء ، ورد : بأن القضاء حيثئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط ، فإنكم تعملون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول) .

لما كان الاجزاء معناه قريب من معنى الصحة ذكره معها ولم يفرد بتقسيم ولكن الصحة أعم ، فإنها تطلق على المعاملات ولا يطلق الاجزاء في المعاملات .

وقوله الأداء يجب حملها على الأداء النغوى لأن الاجزاء كما يكون في الأداء يكون في القضاء والإعادة فلو قال الفعل كان أحسن ، والضمير في به يعود على الأداء ، وما أورده من أن القضاء إذا لم يجب لا يقال سقط صحيح ، وهو وارد على من حد الصحة بسقوط القضاء أيضاً ، وما أورده من تعليل سقوط القضاء بالاجزاء تبع فيه الحاصل . وعبارة المحصول لانا فعل وجوب القضاء ، بأن الفعل الأول لم يكن مجزئاً والعلة منافية للمعلول ، فظن بعض الناس أنه انقلب على الإمام ، وكان الباجي يقول إنها إحدى عقد المحصول ، ويحتج بحلها زاعماً أنه لو ادعى تعليل سقوط القضاء بالاجزاء منعه الخصم ، وقال هذا عين النزاع فأخذ مقابلها وأثبت التناير بينهما وهو خارج عن محل النزاع ، ثم ينقل التناير إلى محل النزاع لثبوت تناير المقابلين ، ومن ضرورة ذلك تناير مقابليهما ، وأياً ما كان فقد أورد عليه أن العلة قد تكون لشيء وقد تكون لحكمتنا ، كما إذا قلت : هذا إنسان ، وسئلت لم حكمت عليه بذلك فتقول : لأنه حيوان ناطق ، فالمنايرة هنا بين العلة وحكمتك لا بينها وبين المحكوم به ، وهذا الاجزاء عن حكمتنا بسقوط القضاء لا لسقوط القضاء نفسه ، وليس هذا بالقوى .

وفي المحصول إيراد ثالث ، وهو أنه : لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزئاً مع سقوط القضاء ، ولك أن تمنع سقوط القضاء هنا ، بل يبقى في ذمته إن كان مرطاً .

وقول المصنف لعدم الموجب ، يعني أن القضاء إنما يجب بأمر جديد بعد خروج الوقت إذا ترك ولم يوجد .

(وإنما يوصف به وبعده ما يحتمل وجهين : كالصلاة لا المعرفة ورد الودعة) .

الصلاة تقع تارة على وجه يكفى في سقوط التمسك بها ، وتارة على وجه لا يكفى فوصفت بالإجزاء . وبعده لاحتماها للوجهين المذكورين ، وأما المعرفة فلا يقال فيها مجزئة وغير مجزئة ، لأنه إن تعلق العلم بالله تعالى فهو المعرفة ، وإلا فلا معرفة بل الجهل ، وكذلك رد الودعة والمغصوب إن حصل إلى المالك أو وكيله برىء وإلا فلا رد ، وقال الأصفهاني (١) في شرح المحصول : إنه لا يقال في العبادة المنسوب إليها إنها مجزئة أو غير مجزئة ، وهذا الذى قاله بعيده وكلام الفقهاء يقتضى أن المنسوب يوصف بالإجزاء كالفرض . وقد ورد في الحديث : (أربع لاتجزىء في الأضاحى) (٢) واستدل به من قال بوجود الأضحية ، وأنكر عليه

(١) هو : محمد بن محمود بن محمد بن عباد السلباني ، أبو عبد الله الأصفهاني من فقهاء الشافعية بأصفهان ، ولد وتعلم بها ، ثم رحل إلى بغداد والشام وتولى قضاء دنج وقوص بصعيد مصر ، ثم استقر آخر الأمر بالقاهرة مدرسا .

من مؤلفاته : (شرح المحصول) في أصول الفقه و (القواعد) في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل .

توفي سنة ٥٦٨٨ هـ .

(البداية والنهاية ١٣ / ٣١٥ ، الأعلام ٧ / ٣٠٨ - ٣٠٩)

(٢) وتما الحديث كما رواه الترمذي وحسنه ، أن رسول الله ﷺ قال : د أربع لاتجزىء في الأضاحى : العوراء البتین عورها ، والمریضة البتین مرضها ، والعرجاء البتین عرجها ، والعجفاء التى لاتنقى ، - العجفاء التى ذهب مخها من شدة الهزال .

ويلحق بهذه الأربعة :

١ - العضباء : التى ذهب أكثر أذنها أو قرنها .

٢ - الهتاء : وهى التى ذهب ثنايا من أصلها .

٣ - العصماء : وهى التى انكسر غلاف قرنها .

=

حرفى حديث أبي بردة (يجزى عنك) (١) ضبطه ابن الأثير بالوجهين بضم الياء مع الهعزة وفتحها مع الياء ، يقال : أجزأ بمعنى كفى ، وجزأ بمعنى قضى . ولا توصف المعاملات بالأجزاء وإنما يوصف به ما كان مأموراً به . فالصحة أعم ملامته ، لأنها تكون فى المعاملات والعبادات ، ولا يوصف بها أيضاً إلا ما يحتمل وجهين أن يقع صحيحاً وفساداً كالعلاء والعقود ، فإنها إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت صحيحة ، وإن وقعت على غير ذلك الوجه كانت فاسدة بخلاف للمرفة ليس لها إلا وجه واحد ، وهو إذا جعلنا اسم الصلاة موضوعاً للصحيح والفساد ظاهر ، وأما إذا قلنا هو موضوع للصحيح فقط ، ولا يطلق على الفاسد إلا مجازاً ، فإنه لا يكون لها إلا وجه واحد فكأنهم نظروا إلى المعنى الأعم الموجب للإطلاق المجازى ، وجعلوه مورد التقسيم إلى الصحيح وغيره ، ولا يرد هذا السؤال فى الأجزاء لأنقسام الصحيح إلى مجزى وغير مجزى ، كصلاة التيمم فى الحضر ونحوه

وعند أبي حنيفة كل صلاة وجب قضاؤها لا يجب أدائها ، وكل صلاة يجب أدائها لا يجب قضاؤها فيستوى عنده الصحة والأجزاء ، فيكون انقسام العبادة إليها بالاعتبار الآخر .

٤ — العمياء : التى لاترى .

٥ — التولاء : وهى التى تدور فى المرعى ولا ترى .

(فقه السنة ٢/٣٢١-٣٢٢) طبعة بيروت .

١ — ولفظ الحديث — كما رواه أبو داود — عن إبي بردة بن نيار أنه قال بارسول الله : إن عندى عناقاً جذعاً هى خير من شاتى لحم . فقال ﷺ : تجزئك لا تجزىه عن أحد بعدك ،

. أفاد هذا الحديث أن العناق وهى : الأئى من أولاد المعز والغنم من حين

الحول ، لا تجزىه فى الأضحية ، لأن الرسول ﷺ ، بين فى هذا

عن أبي بردة وحده ، لخصوصية قد لا توجد فى غيره ، ومن هنا

أن هذا الحكم مقصور على من قيل فى حقه الحديث

التقسيم الخامس للحكم

إلى الآداء ، والإعادة ، والقضاء

(الخامس : العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء محتمل فأداءه وإلا بإعادة ، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أداؤه ، كالظفر المتروكة قصداً ، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض ، أو امتنع عقلاً كصلاة التائم ، أو شرعاً كصوم الحائض) .

هذا تقسيم آخر للعبادة التي هي متعلق الحكم ، ويصح جعله تقسيماً للحكم من جهة أن الأمر قد يكون بالإعادة .

وقوله : العبادة ، يشمل الفرض والتفل ، فكل منهما إذا كان مؤقتاً يوصف بالثلاثة ، وزعم بعضهم أنه لم يوصف بشيء من الثلاثة إلا الواجب ، وزعم بعضهم أن القضاء لا يوصف به إلا الواجب ، وكل ذلك خطأ ، والصواب أن الواجب وال مندوب كل منهما يوصف بالآداء والإعادة والقضاء .

وقوله : إن وقعت ، لو قال إن أوقعت كان أحسن ، لأن الآداء والإعادة والقضاء أنواع للإيقاع لا للوقوع ، لكن لك أن تقتصر لتصحيح كلامه بأن العبادة فعل الفاعل ، ففعلها وإيقاعها وأداؤها ووقوعها سواء .

وقوله في وقتها المعين ، الأحسن عندي في تفسيره أنه الزمان المنصوص عليه لفعلها من جهة الشرع ، فإن المأمور به تارة يعين الأمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها ، وصيام رمضان ، وزكاة الفطر ، فإن جميع ذلك قصد فيه زمان معين ، وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان ، وإن كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام ؛ ومن ضرورة الفعل وقوعه في زمان ولكنه ليس مقصوداً للشارع ولا مأموراً به قصداً . فالقسم الأول يسمى مؤقتاً ، والقسم الثاني يسمى غير مؤقت ، وسواء قلنا في القسم الثاني إن الأمر يقتضى الفور والتراخي ، أو كان قد دل على ذلك قرينة كإيقاع الغريق ونحو ذلك ، وإلا فإن المقصود من هذا كله إنما هو الفعل من غير تعرض إلى الزمان ، والقسم الأول قصد فيه للفعل والزمان ، إما لمصلحة

اقتضت تعيين ذلك الزمان ، وإما تميداً محضاً - والقسم الثاني ليس فيه إلا قصد-
الفعل . فالقسم الثاني لا يوصف قومه بأداء ولا قضاء ، لأنهما فرعا الوقت ولا
وقت له ، وينبغي أن يوصف بالإعادة إذا تقدم فعل مثله على ماسأينته .

ومن هذا القسم الإيمان ، فإنه لا وقت له ، والأمر بالمعروف، والنهي عن
المنكر وإن كان وقته وقت سببه ولكنته ليس وقتاً معيناً من حيث هو، وإنما هو
حضوره . وكذا زكاة المال إذا حال الحول كل هذه واجبات فورية غير مؤقتة ،
وكذا الواجبات على التراخي بلا حد ، وقد أطلق الفقهاء على الحج الأداء متى أوقع
حجة الإسلام في عمره ، والقضاء في صورتين :

احدهما : إذا قضى عنه بعد موته .

والثانية : إذا حج العبد وأفسد حجه، ثم عتق فحج عن حجة الإسلام ثم عن القضاء

وعنى أن إطلاعهم الأداء والقضاء في ذلك بطريق المجاز ، فإن الحج من
القسم الثاني الذي لم يقصد فيه غير الفعل ، وإن وسع فيه مدة العمر عندنا أو
ضيق وجب فيه الفور عند غيرنا ، فإن ذلك لا يصير الوقت مقصوداً فيه،
وأما إذا أفسد حجة الإسلام وأمرناه بقضائها ، فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء
يعنون بل هو أداء معاد .

وإذا عرفت هذا فلتتكم في مقصودنا وهو التقديم الأول المؤقت بوقت معين
سواء كان مضيئاً كصوم رمضان ، أو موسعاً كالصلاة ، فإن فعل في وقته فهو أداء
سواء فعله مرة أخرى قبل ذلك أم لا ، هذا هو الذي تختاره وهو مقتضى
إطلاقات الفقهاء ، ومقتضى كلام الأصوليين القاضي أبي بكر في التفرير ،
والإرشاد ، والغزالي في المستصفي، والإمام في المحصول ، ولكن الإمام لما أطلق
ذلك ، ثم قال : إنه إن فعل ذلك تانياً بعد ذلك سمي إعادة، ظن صاحبنا الحاصل
والتحصيل : أن هذا مخصص للإطلاق المتقدم، فقيدها وتبعهما المصنف ، فإنه كثيراً
ما يتبع الحاصل ، وليس لهم مساعد من اطلاقات الفقهاء ولا من كلام الأصوليين
فالصواب أن الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقاً مسبقاً كان أو سابقاً أو
متفرداً . وقد قال القاضي حسين من الشافعية : إنه إذا شرع في الصلاة ثم أفسدها

ثم صلاها في وقتها كانت قضاء ، وتبعه غيره على ذلك وماأخذه في ذلك أنه لما شرع فيها ، تعين ذلك الوقت لها حتى لايجوز له الخروج منها ولم يبق لها وقت شروع ، وإنما بقي وقت استدامة فإذا أفسدها أو فسدت ، وقد فات وقت الشروع لم يكن فعلها بعد ذلك إلا قضاء ، لأن وقت الاستدامة وحده لا يكفي ولا يكون إلا مبنياً على وقت الشروع ، كما أن المغرب عند العراقيين من أصحابنا لها وقت ابتداء بقدر ما يشرع فيها ووقت استدامة ، فإذا أخرها مقدار الشروع صارت قضاء عندهم وإن بقي قدر ركعتين وشيء .

هذا ماأخذ القاضى حسين ومع ذلك هو مردود بوجهين :

أحدهما : على رأى الإمام والنزالي ، أعنى قولهما إنه يجوز الخروج من الفريضة إذا أمكن تداركها في الوقت فلا يصح ما احتج به له .

والثاني : أن تعين ذلك الوقت بالشروع ، بفعله لا بأمر الشرع له أن يفعله ، وبهذا ظرقت المغرب ، وبما ذكرناه من ماأخذ القاضى حسين يعلم أنه ليس مخالفاً لما ذكرنا في حد الأداء ، فإنه إنما قال بالقضاء وعدم الأداء لئنه أن الوقت قد خرج فلا مخالفة في المصطلح ، وإذا قلنا بقول القاضى حسين فلو دخل في الجمعة ثم أفسدها وأراد إعادتها في الوقت فعلى مقتضى قول القاضى يكون قضاء ، فإن قال بأنه يعيدها جمعة وهو الذى يظهر فيدخل القضاء في جمعة ، ولم أر أحداً من الأصحاب تعرض له ، وإن قال إنه يعيدها ظهراً فيعيد ، لأن وقت الجمعة على الجملة باق .

وقول المصنف : « وإلا فإعادة ، أى وإن سبقت بأداء محتمل فإعادة ، ومراده بالمحتمل ما فقد ركناً أو شرطاً ، هكذا صرح القاضى أبو بكر ، فعنى المحتمل الفاسد . فإعادة على قول المصنف في الوقت فعل مثل ماضى فاسداً ، وقد يورد على هذا بأن الثانى صحيح قليل مثل الفاسد ، ويجاب بأنهما اشتركا في الحقيقة الموصوفة بالصحة والفساد وجعل اسم الصلاة شاملاً للصحيح والفساد حقيقة أو مجازاً ، ولو صلى في أول الوقت صلاة صحيحة ثم صلاها في الوقت ، إما على وجه : أكل من الأول أو على خلافه ، فكلام الأصوليين يقتضى أنها لا تسمى إعادة بل أداء ، والأقرب إلى إطلاقات الفقهاء أنه تصدق الإعادة عليها ، واللغة

تساعد على ذلك . فليكن هذا هو المعتمد ، ولا يجيء مثل هذا في الصوم ولا في الحج ، فان من حج صحيحاً ثم حج ثانياً كانت حجته الأولى غير الثانية بخلاف الصلاة ، فان الثانية هي الأولى . ولهذا ينوى فيها الفرض ، ولعل الأصوليين لا يوافقون على نية الفرض في الثانية ويقولون إن الثانية صلاة مبتدأة فلذلك عرفوا الإعادة بما ذكره ، ولكن نفس الشريعة تخالفه ، ولو حج فاسداً ، ثم حج فقد قلنا إنه لا يسمى قضاء حقيقة ، وأما تسميته إعادة فلا يتمتع ، وهذا هو الذي وعدنا به من قبل ، نخرج من هذا أن الإعادة فعل مثل ماضى فاسداً كان للماضى أو صحيحاً، أداء أو غيره ، فبين الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه، يتفرد الأداء في الفعل الأول وتفرد الإعادة فيما مضى إذا قضى صلاة وأفسدها ثم أعادها . وفي الحج كما صورناه ، ويجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت على ما اخترناه ، خلافاً للمصنف ، ومن وافقه . وكذا يكون بين الإعادة والقضاء عموم وخصوص من وجه .

وقد تكلم الفقهاء في إعادة صلاة الجازة ولا أداء فيها إذ لا وقت يتعين ولا يسمى القضاء الأول إعادة ، لأن القضاء بأمر جديد فهو غير المأمور به في الوقت وإن سميناه قضاء للشاهية كانت الإعادة تستدعي من المائلة أكثر مما يستدعي القضاء ، وقول المصنف : وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء موافق لقول المحصر إن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ومن هنا توهم بعضهم أن المندوب لا يسمى قضاء وأن قول الفقهاء بقضاء الرواتب مجاز ، والذي يقتضيه كلام الأكثرين والاصطلاح أنه لا فرق بين الواجب والمندوب فينبغي أن يقال ووجد فيه سبب الأمر بها .

واعلم أن الشرط للمذكور أعني تقدم السبب يذكر في شيئين :

أحدهما : في الأمر بالقضاء فلا يؤمر بقضاء عبادة إلا إذا تقدم سبب الأمر بأدائها ، ونعني بالسبب ما هو مقتضى لوجوبها أو التذنب إليها ، سواء أقرنه مانع من ترتب الحكم عليه أم لا ، ومتى تقدم السبب ولم تفعل أمر بقضائها ومتى لم يتقدم السبب أصلاً لم يؤمر بالقضاء ، فلذلك تارك الصلاة عمداً يقضى لوجود السبب والوجوب . والثاني يقضى لوجود السبب الذي قرنه مانع الوجوب وهو النوم .

والطفل لم يوجد في حقه السبب أصلاً فلا يؤمر بالقضاء بعد البلوغ لا إيجاباً ولا تندياً ولو أن المميز ترك الصلاة ثم بلغ فالظاهر أنه يستحب له قضاؤها كما كان يستحب له أدائها ، إن قلنا كان مأموراً بأمر الشرع ، والحائض لا يستحب لها بعد الطهر قضاء الصلاة لأن سقوطها في حقه عزيمة فليست من أهل الصلاة فلم يوجد سبب الرجوب ، والمجنون سقوط القضاء في حقه رخصة لأنه إنما سقط عنه تخفيفاً

الثاني : بما يذكر فيه تقدم السبب تسمية القضاء ، فقد اقتضى كلام الإمام أنه لا يسمى قضاء إلا إذا وجد السبب فيقتضى هذا أن الطفل لو أراد أن يقضى ماقاته في طفولته لا يسمى ذلك قضاء ولا يصح قضاء ، بل إن صح صح فعلاً مطلقاً ، وهذا صحيح لأن القضاء يستدعي تقدم أمر وفوات أدائه ، فحي لم يوجد استحالت هذه التسمية ، فقد تحرر أن الأداء فعل العبادة في وقتها ، والقضاء فعل العبادة خارج وقتها ، ولا حاجة إلى قيد آخر لأنه متى لم يتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة بل غيرها ، والإعادة فعل العبادة من بعد أخرى إذا كانت أداء وقضاء أو غيرها ، وقولنا فعل العبادة تعني به الواقعة يخرج به إنشاء التطوع بحج بعد حج الفرض أو بصلاة مطلقة بعد الفريضة والراتبة ، وظهر أن الإعادة تدخل في جميع العبادات ، والأداء والقضاء يدخلان في المؤقتة فقط ، وكل عبادة يصح وصفها بالأداء والمضاء إلا الجمعة ، فإنها توصف بالأداء ولا توصف بالقضاء ، لأنها لا تقضى ، وأورد على هذا أنه لا يوصف بالشيء إلا ما أمكن وصفه بضده كالإجزاء والصحة لا يوصف بهما إلا ما أمكن وقوعه غير مجزئ وغير صحيح ، فكيف توصف الجمعة بالأداء إذ لا تقع غير مؤداة والجواب من وجهين :

أحدهما : منع تلك القاعدة على الإطلاق فقد يوصف بالشيء ما لا يوصف بضده ، وإنما خصوص الإجزاء والصحة اقتضى ذلك .

والثاني : أن الجمعة تقضى ظهراً ، وبين الجمعة والظهر اشتراك في الحقيقة فقبلت الوصف بذلك في الجملة ، وأيضاً لو أنها وقعت بعد الوقت جمعة بجبل من فاعلها فنسبها قضاء فاسداً فصح وصف الجمعة بالأداء ، كما صح وصف الصلاة بالفساد

ويبقى من الأقسام الممكنة أن تقع العبادة المؤقتة قبل وقتها تعجيلاً كما إخراج صدقة الفطر في رمضان ، فلا يوصف بأداء ولا قضاء مع صحتها ، ووقوع الظهر قبل وقتها لا يوصف بأداء ولا قضاء مع فسادها . وقول المصنف وأمكن أى الفعل ومثل المسافر والمريض ليتبين أنه لا فرق بين كون مائع الوجوب من جهة العبد كالسفر أو من جهة الله تعالى كالمرض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى في المسألة السابعة من الفصل الثالث من هذا الباب الكلام في منع الفقهاء القائلين ، بأنه يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر.

وقوله : « أو امتنع أى الفعل ، فإن النائم يتمتع منه عقلاً أن يصلى ، والفقهاء يطلقون أن الصلاة واجبة عليه ، ولا يجب لذلك إلا ثبوتها في ذمته كما تقول : الدين واجب على المعسر ، وقد ذكر القاضى أبو بكر أن الفقهاء يطلقون التكليف على ثلاثة معان :

أحدها : المطالبة بالفعل أو الترك .

والثانى : بمعنى أن عليه فيما سبى عنه أو نام فرضاً ، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وبعده فيقال له إذا لسيت أو تمت في وقتلو كنت فيه ذا كراً أو يقضان لزمتك فقد وجب عليك قضاؤها .

والثالث : على الفعل الذى ينوب منابه الواجب كصلاة الصبي ، وصوم المريض ، وجمعة العبد إذا حضرها وفعلها وحج غير المستطيع ويطلقون التكليف في ذلك ، وهذا الذى نقله القاضى من اصطلاحهم فائدة توجب رفع الخلاف بين الفريقين في المعنى ، وامتناع الصوم شرعاً على الحائض بالإجماع فيحرم عليها ولا يصح . وإمكانه من المسافر وصحته ، والاعتداد به لم يخالف فيه إلا الظاهرية فقالوا إنه لا يجزئه ، لقوله تعالى : (فعدة من أيام أخر) (١) وهم محجوجون

(١) وتام الآيات (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . أياماً معدودات ، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ، فمن تطوع خيراً فهو خير)

بالأخبار التي تدل على الصوم في السفر في رمضان ، ومعنى الآية: فأفطر فعدة من أيام أخر .

(ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضييق عليه ، فإن عاش وفعل في آخره ف قضاء عند القاضي أداء عند الحجة إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) .

قوله : تضييق عليه معناه يقضى بالتأخير عنه والحجة هو الغزالي ، والحق معه في هذه المسألة وبدليله يعرف أن التضييق ليس في نفس الأمر ، والقاضي هو ابن الباقلائي ورأيته في كلامه في التهرب وهو إنما يعتبر الظاهر فيحكم بالتضييق فيكون الوقت قد خرج وهو ضعيف لأننا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اسم الزاني والواطئ لا مرأته يظنها أجنبية ، فالثاني إنما يأثم بجرأته بحسب ظنه ، والأول يأثم بجرأته وبحصول المفسدة التي نهى الشرع عنها .

التقسيم السادس للحكم إلى العزيمة والرخصة

(السادس : الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجباً و مندوباً ومباحاً وإلا فعزيمة) .

الرخصة بإسكان الحاء وضمها مع ضم الراء التسهيل . فرخصة الله تسهيله على عباده هكذا يقتضيه كلام أهل اللغة وهو يقتضى أن الرخصة من أقسام الحكم ، كما اقتضاء كلام المصنف لا من أقسام متعلقاته كما اقتضاء قول غيره الرخصة ما جاز الإقدام عليه مع قيام المسافع ، ولم أر لهذا الثاني مستنداً من اللغة إلا قولهم هذا رخصتي من الماء أى شربي منه ويناسبه قول بعض الأصوليين إنها اليسر والسهولة ، وأما بفتح الحاء فلم أرها في اللغة ولا حفظ هذا الوزن إلا في الثلاثي المجرد كلفظة وهزأة

له أن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون . شهر رمضان النبي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فشهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولولا كملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) -سورة البقرة ١٨٢/١٨٥ (٦ - الإجماع - ١٥)

ولمزة وهمزة وحطمة وخذعة، وهو يكون للفاعل وللفعول، فإن ثبت هنا فقياسه أن يكون للشخص الكبير الترخيص على غيره، أو المرخص فيه، وذكر الإمام أن الرخصة ماجاز فعله مع قيام المقتضى للتعفُّف فأورد عليه الحدرد والتقدير الجائزة مع تكريم الأدمى المقتضى للتعفُّف منها فقيدته بعضهم باشتهار المانع وبعضهم بكونه لضرورة أو حاجة، وبعضهم بكونه لغرض التوسع، وربما زيد فيه في حالة جريه احترام من القصاص والعفو، فإنه تخفيف من الله ورحمة ولا يسمى رخصة، لأنه فاعله بدله. وقولنا مع قيام المانع احترام من أن يكون منسوخاً كالأصاح التي كانت على من قبلنا ونسخت في شريعتنا تيسيراً وتسهيلاً، ولا يسمى ناسخها رخصة.

وقول المصنف على خلاف الدليل هو معنى قولنا مع قيام المانع، وقوله لعذر يريد به التسهيل في بعض الأحوال فيخرج به التخصيص ونحوه ويستقيم به حد الرخصة، وقوله كحل لو قال كحل كحل كان أحسن، لأن نوع الحكم الإحلال لا الحل، وقد عهد له مثل هذا النسخ من تفسير الرخصة بالتيسير، فيكون الحل مطابقاً بنير تسميح، وقوله والتصر والفطر لك أن تعطفهما على حل أي وكالفصر وعلى الميتة أي وكحل التصر، وقوله واجباً و مندوباً ومباحاً، أحوال إما من قوله فرخصة، وإما من حل إن لم يعطف عليه وتكون قد استعملته في التندر المشترك بين الثلاثة، وإما أن يتعدد صاحب الحال لتعدد فتقدر كحل الميتة للضطر واجباً، والقصر مندوباً والفطر مباحاً.

واعلم أن الإيجاب والتدب واستواء الطرفين أو رجحان أحدهما أمر زائد على معنى الرخصة، لأن معناها التيسير وذلك بموصول الجواز للفعل أو الترك يرخص في الحرام بالإذن في فعله وفي الواجب بالإذن في تركه وألته الموجوب والتدب وغيرها تؤخذ من أدلة أخرى، ولهذا اقتصر الكتاب العزيز على الجواب في قوله تعالى: (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) (١) وقوله: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) (٢)

(١) سورة البقرة آية (١٧٣) .

(٢) سورة النساء آية (١٠١) .

فاقتصركا تراه على نفي الإثم والجناح ولم يصرح بالإذن فعلنا الجواز برفع الإثم والجناح ، وإنما يكون التصريح مندوباً إذا بلغ سفره ثلاثة أيام وإباحة الفطر قد يكون مع رجحانه إذا كان المسافر يجهد الصوم ، وقد يكون مع مرجوحيته إذا كان يطيقه ويسهل عليه ، وقوله وإلا فعزيمة أى وإن ثبت لا على خلاف الدليل أو على خلاف الدليل ، لكن ليس لعذر على وجه التيسير فعزيمة سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً أم مكروهاً أم حراماً من جهة أنه يجزم أمره ، أى قطع وحتم سهل على المكلف أم شق مأخوذ من العزم وهو التصديق المصمم والعزيمة مصدر عزم فى أيضاً قسم من أقسام الحكم ، لا من أقسام الفعل الذى هو متعلقه .

وقول غيره العزيمة ما جاز الإقدام عليه لا مع قيام المانع فيه من التسمح ما قدمناه .

الفصل الثالث

في أحكام الحكم وفيه عدة مسائل
الأولى : الواجب المين والنخير

(الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل : الأولى : الواجب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بهم من أمور معينة كتحصيل الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة ، وقالت المعتزلة : الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف في المعنى ، وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ، ورد بأن التعمين يحيل ترك ذلك الواحد والتخير بجوزة ، وثبت اتفاقاً في الكفارة فاتفق الأول ، قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو سقط بفعل غيره ، وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والإجماع وعن الثاني بأن الواجب محقق قبل اختياره ، وعن الثالث بأن الآتي بآيهما آت بالواجب إجماعاً . قيل إن آتى بالكل معاً فالامثال ، أما بالكل فالكل واجب أو بكل واحد ، فيجتمع مؤثرات على أثر واحد ، أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب . وأيضاً الواجب معين فيستدعى محلاً معيناً ، وليس للكل ولا كل واحد ، وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين ، وأجيب عن الأول بأن الامثال بكل واحد وتلك معرفة ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه ، كالمعلول المعين المستدعى علة من غير تعيين ، وعن الآخرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها) .

قوله : في أحكامه يعني في أحكام الحكم وذكر في هذا الفصل سبع مسائل والإمام ذكرها بعينها في باب الأوامر في القسم الثاني منه في المسائل المعنوية ، وجعل المسائل الثلاث الأولى في أقسام الواجب ، لأنه بحسب الأمور به ينقسم إلى معين ، ونخير ، وبحسب وقت الأمور ينقسم إلى مضيق وموسع ، وبحسب الأمور ينقسم إلى واجب على التعمين وواجب على الكفاية ، وجعل المسائل الأربع الأخيرة في أحكام الواجب ولو فعل المصنف كذلك كان أحسن وكان عذره

في ذلك المخير، والموسع، وفرض الكفاية بما وقع الكلام فيه، وفي تحقيق عروض ذلك الواجب تحسن البحث في أن الوجوب هل له ذلك أو لا وهو حكم له وبعد ثبوت هذا الحكم تصير الثلاثة المذكورة أقساماً للوجوب الذي هو قسم من أقسام الحكم فصح كل من الاعتبارين، وقوله بيمين يعنى معين النوع وإلا فالتميز بالشخص لا يتعلق بالوجوب به، لأن الشخص دخل في الوجود وما دخل في الوجود لا يصح التكليف به لمراده المعين المعلوم المتميز، وقوله وقد يتعلق بمبهم إشارة إلى أن المختار أن الواجب واحد لا بعينه، ونقل القاضي إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه خلافاً لكثير من المعزلة، وقوم من نوأيد الفقهاء المعينين لهم على بدعتهم في قوله إن الكل واجب وحرر بعض المتأخرين معنى الإهام في ذلك فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الحصول ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الحصول ولا وجوب فيها، وعندى زيادة تحرير أخرى، وهو أن القدر المشترك يقال على المتواطىء كالرجل فلا إهام فيه، فإن حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقائق، ويقال على المهم بين شيئين أو أشياء كأحد الرجلين والفرق بينهما أن الأول لم يقصد فيه إلا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية.

والثاني : قصد فيه أخص من ذلك وهو أحد الشخصين بعينه، وإن لم يعين ولذلك سمي مبهماً لأنه أبهم علينا أمره، والأول لم يقل أحد بأن الوجوب يتعلق بخصوصياته كالامر بالإعتاق فإن مسمى الإعتاق ومسمى الرقية متواطىء كالرجل فلا تعلق للأمر بالخصوصيات لاعلى التعيين ولا على التخيير، ولا يقال فيه واجب مخير ولا يأتي فيه الخلاف وأكثر أوامر الشريعة من ذلك.

والثالث : متعلق بالخصوصيات فلذلك وقع الخلاف فيه وأجمعت الأمة على إطلاق الواجب المخير عليه، ولا منافاة بين ما قلناه وما حكيناه عن بعض المتأخرين من تعلق الوجوب بالقدر المشترك، لكن ما قلناه زيادة وهي تبين أن ذلك القدر المشترك أخص منظور فيه إلى الخصوصيات. وقول المصنف من أمور معينة، إنما قيد بقوله معينة لأنها إذا كانت غير معينة، فإما أن يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر إلى الخصوصيات فذلك لا يسمى إهاماً، بل هو كالإعتاق على ما سبق، وليس كلامنا فيه، وإما أن ينظر إلى الخصوصيات

كما ذكرناه في غير الإبهام فيستحيل لعدم العلم بها. ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فإذ كان قيد بقوله المعينة لبين صورة المسألة وخصال الكفارة ، يعنى كفارة اليمين وهى الإعتاق والإطعام والكسوة ، فإنها يخير فيها وكذا ما هو على التخيير من كفارات الحج . وقوله : نصب أحد المستعدين للإمامة ، يعنى إن خلا الوقت عن إمام ، وهناك جماعة يجب نصب واحد ، وكذا قال غيره وهو صحيح إلا أنه من القسم الأول الذى قلنا إن الوجوب فيه متعلق بالتقدير المشترك من غير نظر إلى الخصوصيات كاعتاق رقبة فينبغى ألا يمثّل به ، وجماعة من أصحابنا ومن المعتزلة ذكروا أمثلة من الواجب التخيير بين القسمين جميعا ، والصواب ما قدمته. نعم فى أهل الشورى الذى جعل عمر رضى الله عنه الأمر فيهم ونحوه يتعلق الأمر بأعيانهم ، فيحسن أن يكون مثالا للواجب التخيير ، وقول المعتزلة إن الكل واجب على المعنى المذكور مأخذهم فيه أن الحكم يتبع الحسن والقبح ، فإيجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به ، فلو كان واحد من الثلاثة واجبا ، والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن مقتضى الوجوب فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملا على صفة تقتضى وجوبه ، وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معاً .

وتحقيق هذا الكلام إما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدهما لا خصوص كل منها ، فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدهما على الإبهام وإنما قصدوا التفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يخير بين الواحد وبين غيره وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير بين ما يظن أن فيه مصلحة ، وبين ما لا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين ، وإنما قالوا بوجوب أحدهما من غير تعيين لأنه مدلول لفظ الأمر ، ومدارهم فى إثبات الأحكام فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق فى المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة ، وبذلك صرح طوائف منا ومنهم وتبعهم المصنف ، وإذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع التقدير المشترك الخصوصيات أولا أمكن أن يقال فى خصال الكفارة احتمالان :

احدهما : أن يكون الواجب التقدير المشترك بين الخصال .

والثاني : أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا تنفضل عنها وكل من الاحتمالين يمكن أن يقرر على مذهبنا ومذهبهم والأقرب إلى كلام الفقهاء الثاني حبه يفترق الحال بينه وبين إعتاق رقبة، فإن الثابت فيه الأول لا غير وقول المصنف . فلا خلاف في المعنى قد علمت أنه يمكن تمشيته، ويمكن التوقف فيه لظهور معنيين يمكن أن يذهب إلى كل منهما ذاهب، والأدق بقواعد المعزلة الأول وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك لا غير حتى يكون هو الموصوف بالحسن وبقواعدنا يصح ذلك وغيره وهو الأقرب إلى كلام الفقهاء وهو المختار ، وإن لم يكن بين المعنيين تباعد لكن يظهر أثره في أمور منها أنه إذا فعل خصلة يقال على ما اخترناه إنها الواجب ، وأما على المعنى الآخر ، فينبغي أن يقال إن الواجب تأدى بها لا أنها هي الواجب .

وقوله: قيل الواجب معين عند الله دون الناس هو قول ترويه المعزلة عن أصحابنا . ويرويه أصحابنا عن المعزلة ، وافق القرطبي على فساد ، وعندى أنه لم يقل به قائل ، وإنما المعزلة تضمن ردم علينا ومباغتتهم في تقرير الواجب بالجميع ذلك نصار معنى يرد عليه ، وأما رواية أصحابنا له عن المعزلة فلا وجه له لما فاتهم قواعدهم .

وقوله: رد بأن التعيين يحيل ترك الواحد أى لأن الواجب لا يجوز تركه والتخير يجوزه أى يجوز الترك ضرورة فلازم التعيين ولازم التخيير لا يجتمعان فاللزومان وهما التعيين والتخير لا يجتمعان لأنهما لو اجتمعا لاجتماعهما لانه يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم والتخيير ثابت بالاتفاق في الكفارة فاتنى التعيين .

وقوله: قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو يسقط بفعل غيره يعنى وعلى كل من الاحتمالات الثلاثة لا يتنافى التعيين والتخير، أما في الأول: فلأن التعيين في نفس الامر والتخير في الظاهر، وأما الثاني: فلأن التخيير قبل الاختيار والتعيين بعده ، وأما الثالث: فلأننا نمنع أن الواجب لا يجوز تركه مطلقا بل هو الذى لا يجوز تركه بغير بدل .

وقوله: وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه أى إذا اختار

بعضهم الإلزام وبعضهم الكسوة وبعضهم الاعتاق ، يكون الواجب على كل منهم . ما اختاره معيناً عند الله وهو خلاف الإجماع ، لإجماع العلماء على أن حكم الله في كفارة اليمين واحد بالنسبة إلى الجميع ، وعن الثاني بأن الوجوب تحقق قبل اختياره وإلا لما أتم بتركه ، فيما أن يكون معيناً أو مخيراً إن كان معيناً عاد الكلام وإلا بطل قولهم ، وعلى الثالث أن الآتي بأها آت بالواجب إجماعاً يعني به القدر المشترك بين قولنا إن ما فعله هو الواجب ، أو تأدى به الواجب لأنه في ضمنه ، وعلى كل من التقديرين لا يكون الواجب خارجاً عنه ، فلا يسقط بفعله غيره وليس كالسنة المجزئة عن الفرض ، ولا كالبدل المجزئ عن المبدل .

وقوله: قيل إن أتى بالكل معاً يعني دفعة واحدة إما بنفسه إن أمكن ذلك أو بوكلاء فالامتنال ، إما بالكل أى المجموع فالمجموع واجب ومن ضرورته . وجوب كل واحد ، وإن كان الامتنال بكل واحد فيجتمع مؤثرات على أثر واحد وهو محال لأن المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه إليه فلو اجتمع مؤثران على أثر واحد لاحتاج إليهما واستغنى عنهما ، ويلزم أن يقع بهما ، وإن لا يقع بهما فيجتمع التقيضان ، وإن كان الامتنال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له ، لأن كل موجود معين كما أن ما ليس بمعين ليس بموجود لأنه . عكس تقيضه ولما بطلت هذه الأقسام الثلاثة تعين الرابع ، وهو أن الامتنال بواحد معين وهو المطلوب ، لأن ما وقع الامتنال به هو المسأور به ، وأيضاً الوجوب . صفة الواجب وهى صفة معينة فلا بد أن يكون موصوفها معيناً ، وليس المجموع ولا كل واحد ولا واحداً غير معين لما سبق فثبت أنه معين ، وأيضاً إذا أتى بالجميع ، فإن أثيب ثواب الواجب على المجموع أو على كل فرد أو على غير معين لزم ما سبق فلا يثاب إلا على واحد معين ، وأيضاً إذا تركت الجميع إن عوقب على المجموع أو على كل واحد أو على واحد غير معين لزم ما سبق فلا يعاقب إلا على ترك واحد معين . فهذه أربعة أدلة استدلالها بالقول المردود .

وقوله: وأجيب عن الأول بأن الامتنال بكل واحد وتلك الخصال معرفات . لا مؤثرات فلا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وأما المعرفات فيجوز اجتماعها على الشيء كافراد العالم للصانع ، وهذا الجواب يحتمل أمرين أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يعتمد منه من أن الامتنال بماذا وكأنه يقول .

دليلك لا يفتح أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ،
ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، وهذا إذا
فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه أن ما يقع به الامتثال واجب ويكون
الجواب على هذا جديلاً ، والجواب التحقيقي أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو
موجود في ضمن كل واحد .

الثاني : أن يكون جواباً تحقيقياً ، فإن الامتثال معناه إما فعل يتضمن مثل
المأمور به إذا جعلناه افتحالا من المثل الذي هو الشبه ، وإما الانتصاب والقيام
لأداء المأمور به إذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أى انتصب ، وعلى كلا
التقديرين لا يستلزم أن يكون الممتثل به هو الواجب ، بل أن يكون الواجب يحصل
به ولا شك أن الواجب حاصل في هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده
فيكون الامتثال بكل واحد وبالمجموع أيضاً لتضمنه الواجب ، وهذا واحد
لا بعينه أو يكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجباً على معنى ما قدمناه عن
المقهاء فيصير جواباً تحقيقياً على المذهبيين ، وفي الوجه الأول هو جواب جدلي على
المذهبيين .

وقوله : بواحد غير معين ولم يوجد جوابه أن غير المعين له معيان :

أحدهما : المقيد بقيد عدم التعيين وهذا هو الذي لم يوجد .

والثاني : أخذه لا بقيد عدم التعيين ، وهذا موجود في ضمن المعين وهو
المقصود هنا . فقولاك : ولم يوجد ممنوع ، وهذا جواب تحقيقي على المعنى المتفق عليه
في المذهبيين . وقوله بواحد معين وهو المطلوب ، وعللناه بأن ما وقع الامتثال به
هو الواجب يتوجه عليه منع لما قدمناه في تفسير الامتثال ، وقوله وعن الثاني يعنى
الوجوب وصفه معين فيستدعى محلاً معيناً ، فإنه يستدعى أحدها لا بعينه كالحرارة
وهي معلول معين يستدعى إما الشمس وإما النار ، فهي علة غير معينة .

واعلم أن المعين يطلق على الشخص وليس هو المراد هنا في الطرفين ، ويطلق
على المعلوم التمييز فإنه له تعين بوجه ما ويطلق على أحدها أيضاً أنه يتعين بهذا
الاعتبار ، ويطلق على ما ليس بينه وبين غيره إبهام فأحدها بهذا التفسير غير معين
والوجوب معين فلذلك جرى البحث ، ولا يلزم أن يكون المحل مساوياً للحال في
ذلك ، وقوله وعن الآخري: يعنى الثواب والعقاب بأنه مستحق ثواب أمور ، ولا

يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها يعنى ثواب واجبات مخيرة وهو أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم إليه نفلا آخر ، أو نقص من ثواب الواجبات المعينة ، ولكل منها رتبة من الثواب عند الله تعالى ، وكذا العقاب إذا تركها يستحق العقاب على ترك مجموع أمور كان المكلف مخيراً بين ترك أى واحد شاء منها بشرط فعل الآخر .

وقال بعضهم : فى الثواب والعقاب : إنه يستحق ثواب الواجب على فعله وأكثرها ثواباً ، ويستحق على الترك عقاب أدونها عتاقاً ، فأما ما قاله فى العقاب فيظهر اتجاهه وما قاله فى الثواب مراده به الثواب على الواجب ، وما عداه تلوع يثاب عليه ثواب التلوع ، وبهذا يعلم أن الخلاف فى الثواب خلاف فى أنه إذا فعل الجميع ما الذى يقع واجباً ، وحكى القاضى قولاً ثالثاً أن الذى يقع واجباً هو العتق لأنه أعظم ثواباً لأنه أنفع وأشق على النفس وأورد عليه بأنه قد لا يكون كذلك ، ويحتمل عندى قول رابع وهو أنه لا يثاب ويعاقب إلا على أحدها لأنه الواجب على قولهم ، وهذا الخلاف شبيه بالخلاف فيما إذا طول الطمأنينة فى الصلاة أو مسح جميع الرأس فى الوضوء ، هل يقع الجميع واجباً أولاً ويعلم أن محل الأقوال الأربعة إذا فعل الجميع . أما قيد الفعل فليس إلا ما قدمناه من أحدها والجميع .

(فرع) : إذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه يعنى القدر المشترك بين أفقرة الصبرة ، وقالوا : إن معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا فى خصال الكفارة ، وعندى أنه كعتق الرقبة وقد تقدم تحريره ، وإذا اختار المشتري واحداً منها لا يقول إنه كان معيناً بل يعين فيه إبهامه ، وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجها من كفتورين زوجت من أحدهما كالمستعدين للإمامة ، وإذا طلق إحدى امرأتين أو أعتق إحدى عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ، والاختصاص للطلاق والعتق بواحد معين ، فإذا اختار تعين ما يختاره .

تذنيب

(الحكم: قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كأكل المذكي والميتة أو يباح كالوضوء والتميم أو يسن ككفارة الصوم) .

التذنيب: من قولهم ذنب الرجل عمامته إذا أفضل منها شيئاً فأرغاه كالمذنب وذببت البصرة بدأ فيها الإرتطاب من قبل ذنبا فالتذنيب هنا معناه تمة للسألة ، وليس فرعا منها لأنها في الخير وهو في المرتب ولكن التخير والترتيب اشتركا في أن كلا منها حكم يتعلق بأمر فإباحة الميتة مرتبة على إباحة المضطر ، ويحرم الجمع بينها لعدم الاضطرار المبيح للميتة ، ووجوب التيمم وإباحته مرتب على الوضوء لاختصاصه بحالة العجز ، وقال المصنف إنه يباح الجمع بينهما ، وكذا في المحصول وغيره وكنت أصور هذا للطلبة بما إذا خاف من استعمال الماء لمرض ، ولم ينته خوفه إلى أن يقطع أو يظن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء ، فإنه يباح له التيمم لأجل الخوف ، ولا يمتنع الوضوء لعدم تحقق الضرر ، فإذا تيمم صح تيممه فإذا أراد أن يتوضأ بعد ذلك جاز كما قيل في قوله تعالى (وأن تصوموا خيرا لكم) وإذا جعلناه خطابا لمن يمكنه الصوم ولا يطيقه كالشيخ الكبير فيجوز له الفطر والمدية ، ولو حمل على نفسه وصام كان خيرا له ، ولا يقال فكان على قياس هذا أن يسن الجمع لأن الوضوء أفضل لأننا نعمل: صحيح إن الوضوء أفضل لكن كلامه في الجمع وهو يحصل بإضافة التيمم إليه ، وليس بأفضل بل هو مباح وهذا التصوير على حسنه يخدش فيه شيء واحد ، وهو أنه إذا توضأ بطل التيمم فإنها طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجمع الوضوء والتيمم ، وإذا لم يكن اجتماعها لا يوصف بالإباحة ولا بغيرها .

قوله : ككفارة الصوم يعني ككفارة الواقع في صوم رمضان يجب به الإعتاق فإن لم يجد فالصيام ، فإن لم يجد فالإطعام ، وكذا كفارة الظهار ، ولو مثل بها المصنف كان أحسن للنص عليها في القرآن. وكفارة الواقع قال مالك بالتخير فيها ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين ، فإنه مرتب على الحصول الثلاثة الخير فيها ، وأيا ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج إلى دليل ولا أعلمه ،

ولم أر أحداً من الفقهاء صرح باستحباب الجمع ، وإنما الأصوليون ذكروه ، ويحتاجون إلى دليل عليه ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير أسباب براءة الذمة ، كما اعتقت عائشة رضی الله عنها عن نذرهما في كلام ابن الزبير رقاباً كثيرة وكانت تبيكي حتى تبل دموعها بخارها .

وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ، ولعلمهم أيضاً لم يريدوا أن الجمع قبل فعله مطلوب بل إذا وقع كان بعضه فرضاً ، وبعضه ندباً . وعبارة القاضى تقتضى هذا ، ويكون هذا من باب النوافل المطلقة ، ومثل القاضى بالمسح والغسل أيضاً ، فإن أراد مسح الخف ، فالقول بأنه إذا فعله بعد غسل الرجل يكون مندوباً في غاية البعد ، وإذا كفرنا بالعتق صار بنية الكفارة يفتنى أن يأتي فيه الخلاف المشهور في أنه إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم ، وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ذكر في المحصول مثلها في المنجى أيضاً . ومثل المحرم بزويج المرأة من كفؤين والمباح بستر العورة بثوب بعد ثوب والمنسوب بالجمع بين خصال كفارة الخنث وحكمه بندب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج إلى دليل كما قدمناه وتمثله المنجى بالزويج من كفؤين والستر بثوبين مبنى على ما سبق منه ومن غيره .

وعندى أن الواجب القدر المشترك كما سبق لكن التمثيل صحيح فيه أيضاً .

المسألة الثانية

في الواجب الموسع والمضيق

(الثانية: الواجب إن تعلق بوقت فيما إن يساوى الفعل ، كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من يمنع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عنده وقد بقي قدر تكبيرة أو يزيد عليه فيقتضى إيقاع الفعل في جزء من أجزائه لعدم أولوية البعض ، وقال المتكلمون يجوز تركه في الأول بشرط العزم ، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بأن العزم لو صح بدلا لتأدى الواجب به ، وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ، ومنان قال يختص بالأول وفي الآخر قضاء ، وقالت الحنفية : يختص بالآخر وفي الأول تمجيل . وقال الكرخي (١) الآتي في الأول إن بقي على صفة الواجب يكون مافعله واجبا احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف يخير بين أدائه في أى جزء من أجزائه) .

كما أن الواجب ينقسم إلى معين ومخير كذلك ينقسم إلى مضيق وموسع ، والمضيق والموسع بالحقيقة هو الوقت ، ويوصف به الواجب والواجب مجازاً ومقصوده بالواجب الفعل الواجب إن زاد وقته على قدره فهو الموسع وإلا فهو المضيق وعلى هذا قسمان :

أحدهما : أن يساويه فيجوز التكليف به وقد وقع كصوم نهار رمضان لا يزيد الزمان على الواجب ولا الواجب على الزمان .

هو : أبو الحسن ، عبيد الله بن الحسين الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم ، وأبي سعيد البردعي . من مصنفاته : المختصر . والجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٥٢٤٠هـ (تاج التراجم ص ١١٤) .

والثاني : أن ينقص الوقت عن الفعل ، فإن كان الغرض من ذلك وقوع الفعل جميعه في الزمان الذي لا يسعه فلم يقع هذا في الشريعة وهو تكليف مالا يطلق يجوزه من جوزه ، ويمنعه من منعه ، وإن كان الغرض أن يبتدىء في ذلك الوقت ويتمه بعد ذلك أو يثبت في ذمته ويفعله كله بعد ذلك فهذا جائز وواقع فيما لو أسلم الكافر ، أو أفاق المجنون ، أو بلغ الصبي ، أو طهرت الحائض ، وقد بقي من الوقت مقدار ركعة ووسع ما بعده بقيتها ، فإن تلك الصلاة تجب وكذا إذا بقي مقدار تكبيرة على أصح القولين كالركعة ، وهذا يطرد في الصلوات الخمس ، وإذا كان كذلك في آخر وقت صلاة يجمع ما قبلها معها ، كالعصر والعشاء فتجب الأولى أيضاً فهي الظهر والمغرب ، وكذلك مثل المصنف بالظهر وأطلق القضاء حتى يشمل وقت الضرورة ، وهو وقت العصر بالنسبة إليها .

والضمير في قول المصنف يساوى وينقص ويزيد للوقت . وفي قوله وهو تصح إعادته للوقت والوجوب والموجب وهو مقصوده على ما سبق .

وقوله : لغرض القضاء كأنه بنى على قول من يقول إن الصلاة إذا وقع بعضها خارج الوقت يكون قضاء ، إما كلها وإما الخارج عنها ، والصحيح من مذهب الشافعي أنه متى وقع ركعة منها في الوقت فالكل أداء ولم يقل بأن وقت الصبح مثلاً يخرج بطولع الشمس مطلقاً ، بل قال إن طلعت الشمس ، ولم يصل منها ركعة فقد خرج وقتها ، واستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم : « من أدرك ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » (١) وقليل من الفقهاء اليوم من يحرر هذا بل يعتقد أن

(١) رواه البخارى بمعناه . وروى الجماعة من حديث أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة » . وهذا يشمل جميع الصلوات .

والبخارى : « إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته ، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته » والمراد بالسجدة الركعة ، لأن السجود هو تمام الركعة .

الحكم بالأداء يجعل ما بعد الوقت تابعاً للرخصة الواقعة في الوقت مع خروج الوقت ، ولو حمل كلام المصنف على القضاء اللغوي اتفق عنه هذا الاعتراض .

وقوله : لظاهر . قد يدعى أنه لا اختصاص لهذا الحكم بها . وقوله : الزائرين عنده مستنده تسمية الفقهاء الأشياء المذكورة أعذاراً ، وإن كان الكفر ليس بعذر وقوله : تكبيرة بناء على الأصح .

وقوله : فيقتضى من هنا إلى آخر الكلام في حكم الواجب الموسع .

واعلم أن الساس اختلفوا ففهم من اعترف به ، ومنهم من أنكره ، أما المعترفون به فجمهور الفقهاء وجمهور المتكلمين من الأشعرية ، ومن المعتزلة وهؤلاء المعترفون اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على أنه يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء كان ، فجمهور الفقهاء قالوا يجوز تركه في أوله بلا بدل ولا يعصى حتى يخلو الوقت كله عنه . وهذا الذى قدمه المصنف وجمهور المتكلمين قالوا لا يجوز تركه إلا ببدل وانفقوا على أن ذلك البدل هو العزم . فإذا تضييق الوقت تعين الفعل ونصر القاضى هذا القيل ، ورده الإمام وغيره بأن العزم لو صالح بدلا نأدى الواجب به ، وفي هذا الرد نظر لأن لهم أن يقولوا هو بدل عن فعله في أول الوقت لا عن فعله مطلقاً إلا أن ذلك يعكس عليهم لأن فعله في أول الوقت لمخصوصه ليس بواجب فلا يحتاج تركه فيه إلى بدل ، فالجواب المحرر أن يقال إما أن يكون الفعل فى الأول واجباً أولاً إن لم يكن فلا حاجة إلى البدل ، وإن كان فيما أن يكون كل الواجب أولاً إن كان فيتأدى ببده وإلا فيلزم أن يكون واجباً ولا دليل عليه .

وقوله : لو وجب العزم فى الجزء الثانى لتعدد البدل والمبدل واحد ممنوع أن المبدل واحد ، لأن العزم فى الجزء الأول بدل عن الفعل فى الجزء الأول ، والعزم فى الجزء الثانى بدل عن الفعل فى الجزء الثانى ، فالبدل متعدد والمبدل متعدد وإنما الجواب ما ذكرناه وهنا فرغ الكلام على الفرق المعترفين بالواجب الموسع وأما المنكرون له فقد تضمنهم قوله : ومنا إلى آخره وجميعهم ثلاث طوائف ، وزاد غيره رابعة ، وفرقة خامسة قالوا يختص بالأول ، فإن فعله فيه كان أداءً ،

وإن أخره وفعله في آخر الوقت كان قضاء ، وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا . وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه ، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب ولي حين من الدهر أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا إن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً .

وقول بعضهم تجب في أول الوقت وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية ، وقولهم إنما يجب بأخره ، وقصد أصحابنا بقولهم تجب الصلاة في أول الوقت بكون الوجوب في أول الوقت لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة ، فحمل الالتباس في العبارة ومتعلق الجار والمجرور ثم وقفت في الأم في كتاب الحج في ذلك الجزء الخامس . قال الشافعي : ذهب بعض أهل الكلام أن فرض الحج على المستطيع إذا لزمه في وقت يمكنه فتركه في أول ما يمكنه كان آمناً (١) كمن ترك الصلاة حتى ذهب الوقت ويجزئه حجة بعد أول سنة من قدرته قضاء كالصلاة بعد ذهاب الوقت ثم أفادنا بعضهم ذلك في الصلاة إذا دخل وقتها الأول فتركها ، وإن صلاها في الوقت وفيما نذر من صوم أو وجب عليه بكفارة أو قضاء ، فقال فيه كله متى أمكنه فأخره فهو عاص بتأخيره ، ثم قال في المرأة يجبر أبوها وزوجها على تركها لهذا المعنى . وقاله معه غيره ممن يفتي . انتهى .

فقد ثبت بنقل الشافعي هذا المذهب عن غيره فلعل بعض الناس نقل ذلك عن نقل الشافعي فالتبس ذلك على من بعده ، وظن أنه من مذهب الشافعي ، وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا عن الوهم ثم ظاهر كلام الشافعي كما ترى أن القائل به يقول بالإثم والعصيان بالتأخير عن أول الوقت ، والقاضي أبو بكر نقل إجماع الأمة على أن المكلف لا يأثم بتأخيره عن أول الوقت ، ولذلك قال بعضهم إنه في آخر الوقت قضاء يسد مسد الأداء ، وما نقله الشافعي أثبت وأولى .

(١) في هامش الطبعة الأولى ، ونقل المصنف عن شارح المنهاج للنووي عن القاضي أبي الطيب الطبري الإجماع على أن الحج يقع أداء ، ونقل الشافعي رحمه الله تعالى - يتازع فيه ، راجع الجزء الأول ص ٦٣ من الطبعة الأولى

..وينبغي إسقاط هذه النقطة والاعتصار على قوله قضاء كما فعل المصنف ، وعدم نسبة ذلك إلى بعض أصحابنا بل ينقله قولاً مطلقاً كما نقله القاضى قولاً مطلقاً .

ولم يرد للمصنف على هذا القول ووجه الرد عليه عدم دلالة الأمر المطلق على الفور مع ظهور الأدلة من الكتاب والسنة وسير السلف على جواز التأخير إلى أثناء وقت الصلاة .

الفرقة الثانية الحنفية :

قالوا يختص بالآخر وفي الأول تعجيل يسقط الفرض به أو نقل يمنع من الوجوب على اختلاف عنهم في المنقول .

الثالثة : مقالة الكرخى :

المقالة الرابعة : حكيت عن الكرخى أن الواجب يعين بالفعل في أى وقت كان
المقالة الخامسة : أن الوجوب يختص بالجزء الذى يتصل الأداء به وإلا فأخر الوقت الذى يسع الفعل ، ولا يفضل عنه ، وهذا هو المشهور عند الحنفية ، لأن سبب الوجوب عندم كل جزء من الوقت على البدل إن اتصل اتصال به الأداة وإلا فأخروه (١) . وإنما عدت هذه الفرقة من المنكرين للواجب الموسع مع قولهم إن الصلاة مهما أديت في الوقت كانت واجبة لأنهم لم يجوزوا أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل . وقول المصنف احتجوا - أى الحنفية - ومن قال قريباً من قولهم كالكرخى وبقية المقالات التى حكيناها .

وقولهم : وجب في أول الوقت ، فيه ما نهبنا عليه من الإلباس لأن فيه معنيين :

أحدهما : لو وجب في أول الوقت فعليه في أول الوقت ، وهذا هو الذى قصدوه

(١) راجع في ذلك : التوضيح والتلويح (٢٩٤/١) تيسير التحرير

(٢) (١٨٩/٢) .

وقولهم مع ذلك لم يجوز تركه يمكن منعه على مذهب المتكلمين ، لأن الواجب لا يجوز تركه وتركه بدله ، أما تركه وحده مع الإتيان ببده بجائز ويمكن تسليمه ولا يضرنا .

والمعنى الثاني : لو وجد في أول الوقت فعله في أي جزء كان ، وهذا مقصودنا ، ومع هذا لا يصح قولهم لم يجوز تركه في أول الوقت ، لأن الذي لا يجوز تركه هو الواجب وفعله أول الوقت ليس بواجب ، والواجب هو الفعل في أي جزء كان ، وهذا يجوز تركه ، وهذا معنى قول المصنف قلنا المكلف بخير .

(فائدة) قول المصنف إن تعلق بوقت يحتمل أن يريد به أن تعلق الوقت على سبيل القصد ، كما فسرنا العبارة المؤقتة به فيما سبق ويجوز به عما لا يكون لذلك فلا يقال فيه ينقسم إلى مضيق وموسع ، وإن كان يلزمه الوقت لأن الفعل لا بدله من وقت ، وعلى هذا الواجب على الفور الذي لم ينص على وقته لا يقال فيه موسع ويحتمل أن يريد أنه متى تعين وقته سواء كان تعيينه بالص عليه أم بدلالة الأمر عند من يراه فينقسم إلى مضيق وموسع ، ويكون كل واجب مضيقاً أو موسعاً ، فما كان التراخي فهو موسع بلا إشكال وما كان للفور ليس بموسع والحج من قال بفوريته إن أطلق يلزمه ذلك ، وإن أراد إيقاعه ، في السنة الأولى من سنه الإمكان يصير أشهر الحج من تلك السنة بالنسبة إلى ابتدائه كالوقت الموسع ، لكن ينبغي أن يعذر في التأخير إلى آخرها لأنه مغيا بيوم عرفة ، وأما التوسعة فيما بعد السنة الأولى فلا وجه لها مع القول بالفور .

(فرع) : الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفئات فله للتأخير ما لم يتويع فواته إن أخر لسكبر أو مرض) إذا أثبتنا الواجب الموسع فقد يكون وقته محدوداً بنهاية تعلق به كالصلاة ، وقد يكون مدة العمر كالحج وقضاء الفئات حيث قلنا بأنه على التراخي ، وهو إذا فات يعذر على الصحيح دون الفئات بغير عذر ، فإنه على الفور على الصحيح عندهم ، وهكذا فصلوا في الكفارات بين ما سببها معصية وغيرها وحيث جوزنا التأخير في ذلك ، وفي الذنور مدة العمر ، فإن حكمتنا بأنه لا يصح إذا مات لم يتحقق معنى الوجوب ، وإن قلنا يضيق عليه عند الانتهاء إلى غاية مغينة من غير دليل لزم تكليف ما لا يطاق كذا في المحصول قال فلم يبق إلا أن نقول يجوز له

التأخير بشرط أن يغلب على ظنه : أنه يبقى سواء بقى أم لا ، وإذا غلب على ظنه أنه لا يبقى عصى بالتأخير سواء مات أم لا ، وهذا الذي قاله قول والصحيح أنه إذا مات عصى سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا ، ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه كان يمكنه المبادرة ، فالتمكن موجود وجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وتبين خلافه فتبين عدم الجواز والوجوب تحقق مع التمكن فيقضى ، والفرق بينه وبين ما إذا مات في أثناء وقت الصلاة فإنه لا يعصى على الصحيح بأن بالموت خرج وقت الحج ، وبالموت في أثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها ، ونظير الحج أن يفوت آخر وقت الصلاة فإنه يعصى بخروج الوقت ، وقول المصنف فله التأخير على رأى الإمام ظاهراً وباطناً . وعلى رأينا ظاهراً فقط والباطن مجهول الحال ، ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لما قلناه .

وقوله : ما لم يتوقع فواته يعنى فلا يجوز التأخير كما قدمناه عن الإمام، وعبارة الإمام إذا غلب على ظنه وهو صحيح ، وأما التوقع فلا يلزم منه لظن بل قد يحصل خوف فقط من غير غلبة ظن كما قدمناه في الكلام على الواجب المتخير والمرتب فكان الصواب أن يقول المصنف ما لم يظن فواته وإن أخر وهو الحالة التي قدمها في الصلاة أنه إذا غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه فصار الموسع بالعمر يعصى فيه لشئتين :

أحدهما : الموت على الصحيح .

والثاني : التأخير عن وقت يظن فواته بعده والموسع بما دون العمر يعصى فيه لشئتين :

أحدهما : خروج وقته .

والثاني : تأخيره عن وقت يظن فواته بعده كالموسع بالعمر ، ومن القضاء ما لا يجوز تأخيره مدة العمر كإ قضاء رمضان لا يجوز تأخيره حتى يحىء رمضان آخر فهو بالنسبة إلى المعصية بالتأخير كالصلاة وبالنسبة إلى عدم فواته كالحج .

المسألة الثالثة

في الواجب العملي والواجب الكفائي

(الثالثة: الوجوب إن تناول كل واحد كالصلوات الخمس أو أحداً معيناً كالتهجد فيسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد يسمى فرضاً على الكفاية ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وإن ظن أنه لم يفعل وجب) قيل إن الوجوب على الكفاية يخالف بالحقيقة للوجوب على الأعيان ، وأن اسم الوجوب صادق عليهما بالاشتراك المعنوي وزعم بعضهم أن المخاطب بفرض الكفاية طائفة لا بعينها وهو ظاهر قوله تعالى (ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) والصحيح أن المخاطب به الجميع لتعذر خطاب المجهول بخلاف خطاب العين بالشيء المجهول ، فإنه يمكن الكفاية ، وإنما يفرق فرض الكفاية وفرض العين في أن فرض الكفاية المقصود منه تحصيل مصلحته من غير نظر إلى فاعله ، وفي تحقيقه ثلاثة معان :

أحدها : أن كل مكلف يخاطب بالجهاد مثلاً ، فإن قام به طائفة سقط عن الباقين رخصة وتخفيفاً ولحصول المقصود .

والثاني : أن كل مكلف يخاطب به إن لم يقم غيره به ، وعلى هذا إذا قام غيره به تبين أنه لم يكن مخاطباً ليس أنه خوطب ثم سقط .

والثالث : أن كل مكلف غير مخاطب به ومجموعهم مخاطبون بأن يكون من بينهم طائفة تقوم بهذا الفعل ، ولا يقال يلزم أن يكون الشخص مكلفاً بفعل غيره لأننا نقول كلوا بما هو أعم من فعلهم وفعل غيرهم وذلك مقدور تحصيله منهم ، ولأنهم قادرون أن يخرجوا طائفة منهم لذلك ، وفرض العين المقصود منه امتحان كل واحد بما خوطب به لحصول ذلك الفعل منه بنفسه لا يقوم غيره مقامه ، وقد يكون من فرائض الأعيان على جماعة ما يشترط في فعل كل منهم فعل غيره كالجمعة لا تصح إلا من جماعة ، وصارت الواجبات ثلاثة :

أحدها : ما يجب على الشخص ويسقط بفعل غيره وهو فرض الكفاية .

والثاني : ما لا يعتبر معه غيره أصلاً .

والثالث : ما يعتبر في الأدام وكلاهما فرض العين ولا يسقط بفعل الغير .

إذا عرفت هذا فنقول إن قوله إن تناول كل واحد فيسمى فرض عين لك أن تعترض عليه فيعلمنا علمت أن فرض الكفاية كذلك على الصحيح ، وتعتذر عنه بأنه استغنى بالمثال بالصلوات الخمس .

وقوله: أو واحداً معيناً كالتجهد قاله جماعة غيره وهو تفريع على أن التجدد كان واجباً على النبي ﷺ وحده ، وأن ذلك من خصائصه ، وهذا وإن كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الكفاية ، فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التجهد منسوخ عنه ﷺ ، وعن غيره، وحين كان واجباً كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي ﷺ بوجوب أشياء لا خلاف فيها منها التخيير لنسائه ، وغيره، وقوله أو غير معين إنما يتم عند من يرى أن فرض الكفاية ليس على الجميع، وقد بينا أن الصحيح خلافه .

ثم إن كل ما يتناول المعين يتناول غير المعين لدخوله في المعين ، فالعبارة المحررة أن تقول ويراد بالقصد ما قدمناه من مقصود فرض الكفاية، أما إذا أريد معنى خوطب فلا يصح أيضاً لما بينا أن الخطاب فهما للجميع ، وقوله فإن ظن إلى آخره قاله الإمام مستدلاً بأن تحصيل العلم ، بأن الغير هل فعل أولاً غير يمكن إنما الممكن تحصيل الظن ولك أن تقول الوجوب على الكل معلوم فلا يسقط إلا بالعلم ، وليس فيه تكليف بما لا يمكن ، لأن الفعل يمكن فيه حصول العلم ، ثم قولهم إنه يسقط بفعل البعض يوم أن فعل غيرهم بعد ذلك يقع نفلاً ، وليس كذلك ، فإن كل من جاهد أو طلب العلم يقع فعله فرضاً ، وإن كان فيمن سبقه كفاية ، وكذا إذا صلى على الجائزة طائفة ، ثم طائفة ، وقمع فعل الثانية فرضاً كالأولى. هذا تحقيق أن الخطاب للجميع ، وإنما يسقط الإثم بفعل من فيه كفاية رخصة وتخفيفاً .

وقول المصنف: فإن ظن كل طائفة أن غيره ، إما أن يكون ذكر على لفظ

كل أو على معنى طائفة ، وأنها تطلق على الواحد ، فإن كان الأول فالذي أجمع عليه
النتيجة أن لفظ كل إذا أضيف إلى نسكرة وجب مراعاة المضاف إليه وإن كان
الثاني فالحق أن معنى طائفة لا يكون للواحد ، لأنها مأخوذة من معنى الطواف
والإحاطة ، وذلك لا يكون بالواحد ، ولو سلم صدقها على الواحد فلا
اختصاص فيه بل يصدق على الجمع كما يصدق على الواحد فلا وجه للتذكير
إلا إذا أريد الواحد ، وليس هو المراد هنا ، فكان التأنيث في هذا
المكان أولى .

المسألة الرابعة

في مقدمة الواجب

(الرابعة: وجوب الشيء مطلقاً بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً)
عوله مطلقاً احتراز من الوجوب المقيد بشرط كالزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله. والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة ولا يجب تحصيلها وهذا متفق عليه ، وقوله وكان مقدوراً احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقين لله تعالى لا تتم الواجبات المطلقة عليه وغيرها إلا بهما ولا يجب تحصيلها ، ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أولاً ، فالذي من فعل الله ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذي لا يتوقف عليه الوجوب كخلق قدرة العبد وداعيته والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب كما سبق والذي لا يتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أولاً فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحينئذ يصح وجوب غير المقدور عما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر له مثالا يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك. وقولنا ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا لأن الأمر بالكل أمر به تضمناً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أولاً ولذلك عبر بمضهم بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء مقدمة عليه بخلاف الجزء ، فإنه داخل فيه ، والمختار وجوب السبب والشرط كما ذكر المصنف ،

والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف ما لا يطاق ، ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ ، لكن بقي وجوب ما سواه

من الأجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم .

وهذا آخر ما كتبه الشيخ الإمام العلامة المجتهد شيخ الإسلام والمسلمين ،
تقي الدين بقرية المجتهدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي .
الشافعي رحمه الله ورحم أموات المسلمين ، وتممه ولده قاضي الفضاة تاج الدين .
عبد الوهاب ، فسح الله في مدته ، ونفع به ، آمين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين، رب يسر . قال سيدنا ومولانا الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد
البارع الحافظ شيخ الإسلام ، مفتي الأنام قدوة الأئمة ، حبر الأمة، ناصر السنة
قانع البدعة علامة العلماء ، وارث الأنبياء فريد دهره ووحيد عصره قاضى القضاة.
تاج الدين ابن سيدنا ومولانا قاضى القضاة أوجد العلماء العاملين ، آخر المجتهدين.
تقى الدين أبي الحسن السبكي الشافعى متع الله بحياته المسلمین وأيده وأمده بعونه
وأدام النفع به ، آمين .

الحمد لله رب العالمين ، الحمد للذى جعل لنا من هذا الدين القيم شرعة ومنهاجاً.
وأطلع لنا فى سماء العلم الشريف من الكتاب والسنة سراجاً وهاجاً ، وقدر للفقير
أن يكون على الإجماع محتالاً ، وإلى القياس محتاجاً ، نحمده على نعمه التى خصنا
بعمومها ، ورجحنا على من سوانا بأدلة مفهومها ، واستوعب لنا ما وجد منها عند
سبرها وتقسيمها ، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة ظاهرة غير
مؤولة دائمة ، نستصحب منها أحكاماً غير مبدلة نامية للثواب يوم المعاد، فلا يحتاج
إلى بيان أحكامها المجملة ، ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذى نسخ شرع من
قبله بشرعه المؤيد ، وأمر ونهى فأوجب وندب وحرم وأباح ، وأطلق وقيّد ،
واجتهد فى إبلاغ ما أمر به ، فذنب العقل عن فعل ما قرره ، وشيد صلى الله عليه وسلم
وعلى آله وأصحابه الذين فهموا خطاب وضعه ، وقاموا بشرائط دينه وعلوا أدلة
شرعه ، واتبعوه فما منهم إلا من قال بموجب أصله وفرعه ، صلاة تصل أخبارها
إلهم بكرة وعشياً وقد أجناسها المتنوعة بفصولها للتميزة عليهم فقلنا صراطاً
سويماً ، وتخلص فتخلص قائلها من الأهوال يوم يموت ويوم يبعث حياً ، دائمة
ما افتقر فرع إلى الرجوع إلى أصله ، واحتاج المجادل إلى تجويد نصه ، كما يحتاج
المجادل إلى تجريد نصه ، باقية لا ينعكس طرفها ، ولا يشتبه حكمها بترهات الملحد
وزخرف قوله . ورضى الله عن التابعين لهم بإحسان المقتفين آثارهم الحسان، وخص
بمزيد الرضوان العلماء الحاميين حمى الشريعة أن يضام أو يضاع ، الوارثين بالدرجة
الرفيعة هدى النبوة الذى لا يرام ولا يراع . الوافدين على حياضته بالهمة الشريفة.

حتى لا ينفك أريشان ويشاع ، لاسيما الإمام المطليبي مستخرج علم أصول الفقه محمد بن إدريس الشافعي الذي ساد المجتهدين بما أصل وأثأ ، وسار نبأ بحسده والبرق وراهه يتحرق عجله وهو أمامه على مهل يتمشى ، وساق إلى سواء السبيل بعلمه التي غشاها من تقوى الله ما غشى ، وقدس أرواح أصحابه الذين زينوا أسماء العلوم من أنفسهم بزينة الكواكب ، وهاموا باتباع مذهبه المذهب والناس فيما يعشقون مذاهب .

وذاذوا عن بيان ما أجمله وإيضاح ما أشكله ، والعلوم خطايا من الله ومواهب رضا يتكفل بنجاة كل منهم ونجاحه ويعبر بروض الإيمان فيتطر بأفئاسه ربا رياحه ، ويفخر عقد الجوزاء إذا كان درة في وشاحه .

أما بعد ، فإن العلوم وإن كانت تتعالى شرفا وتطلع في أفق الفخار من كواكبها شرفا فلا مرية في أن الفقه نتيجة مقدماتها ، و غاية نهاياتها وواسطة عتدها ، ورابطة حلها وعقدها ، به يصرف الحرام من الحلال ، وتستبين مصاييح الهدى من ظلام الضلال وهيبات أن يتوصل طالب ، وإن جد المسير إليه أو يتحصل بعد الإعياء والنصب عليه إلا بعد العلم بأصول الفقه والمعرفة والنهاية فيه فإنه صفته ، وكيف يفارق الموصوف الصفة ، وقد نظرنا فلم نر مختصراً أعذب لفظاً وأسهل حفظاً ، وأجدر بالاعتناء وأجمع لمجامع الثناء من كتاب « منهاج الوصول إلى علم الأصول » للشيخ الإمام العالم العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي بيض الله وجهه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وروض تربته بنعام الغفران حتى يأتي يوم القيامة وما نلم جانبه ولا فض فوه ، فإنه موضوع على أحسن منهاج محمول على الأعديين وليس له منها من هاج بعبارة أعذب من ماء السحاب وألعب من ابنة الكرم بعتول أولى الأبواب ، آل فضل البلاغة إليه ، وآلى فضل الخطاب ألا يتمثل إلا بين يديه ، وقد رأيت شراحه على كثرتهم مالوا إلى الإيجاز وقالوا وكأنما ضاق بهم الفضاء الواسع فعد مقالهم في الالتااز قنع كل منهم بحاجة في نفسه من اسم التصنيف قضاها ، وجمع نفسه على ما شف به بجمل الكتاب من تقارير ، إذا أنصف من نفسه لا يرضاها ، فشروحهم تحتاج إلى من يشرحها وكتابتهم تريد ببسطة في العلم والجسم توضيحها .

وقد كان الشيخ الإمام والذي رحمه الله شرع في وضع شرح عليه أبهى وأبهج من الوشى المرقوم ، وأسرى وأسرع إلى الهداية من طوالع النجوم عديد شهب لأشبه ورسول محب سائحه وسماه علم يهتدى بكوكبه ، وعلاء قدر أجد بلة للفخر ، ولم يراجه بمنكبه ، لا تتشع عارضته ، ولا تتوقع معارضته خضعت رقاب المعاني لكلامه ، وبخشعت الأصوات وقد رآته جاوز الجوزاء وما رضىها دار مقامه لكنه أحسن الله إليه ما غاص في بحره إلى القرار ، ولا أوصل هلاله إلى ليلة البدار بل أضرب عنه صفحاً بعد لآى قريب وتركه طرْحاً وهو الدر اليتيم بين إخوانه كالغريب ، وقد حدثتني النفس بالتذليل على هذه القطعة ، وأحاديث النفس كثيرة وأمرتني الأمانة بالتكميل عليها ، ولكنى استصغرتها عن هذه الكبيرة ، وقلت للقلم أين تذهب ، وللسكر أين تجول ، اطنب لسانك أم أسهب ، ووقفت وقفة العاجز والنفس تأتي إلا المبادرة بما به أشارت وجرت على تيارها منادية أئت بما أمرتك بما استطعت وتواري اللسان وما توارت فلما تعارض المانع والمقتضى ، وعلت أن الحال إذا حاولت مجودها قام لها العنبر الواضح فيما استقبلته ومضى أى مضى أعملت الفكرة في الدجنة والوجه والليل كلاهما كالح ، وشرعت فيه وقلت لعل الغرض يتم ببركته ، وبقصده الصالح وجردت همه ما ورد رائدتها إلا وقد سُم من النشاط ، ولا أعمد مهدها إلا وقد ترك ألف طريق على البساط ، ولا عاد لصلها إلا وقد قضى المأمول ، ولا فترت عزائمها إلا وقد حصلت على نهاية السؤل ، وأعلمنا هذه الهمة في مدلم الديجور، وصر فنا قلبها بشهادة النجوم وقلبكها يدور فلم تنشب ليالى أسبلت جلبابها وأرخت نقابها معدودة ساعاتها بمدودة بالالطاف الخفية أوقاتنا، إلى أن انهزمت تلك الليالى ودارت الدائرة عليها ، وجاء من النسيم العليل بشير الصبح متقدماً بين يديها ، فوفى الصباح بكل معنى مبتكر، وجلا عرائس بدائعه فشنت السمع وشرف البصر ، وجاء كتاباً ساطعاً نور شمس وشمس السماء في غروب، طالماً في أفق الفخار على أحسن أسلوب جائزاً لما يراد منه في كل طريقه جائزاً حقاً على مقالات المتقدمين والمتأخرين ، وحسبك بمن مجازه حقيقة، فأسال الله تعالى أن يعم النفع به ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً للفوز لديه ، وقد وصل والذي الشيخ الإمام جزاء الله الخير إلى مسألة مقدمة الواجب ، ونحن نتلوه والله الموفق المعين بخفي أطلاقة ، والمحقق لرجاء العبد بإسعاده .

قال المصنف رحمه الله

(الرابعة : وجوب الشيء مطلقاً بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً) .

قال والذى تفمده الله برحمته : قوله مطلقاً احتراز من الوجوب للمقيد كشرط الزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله ، والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة في بلد ولا يجب تحصيلها وهذا متفق عليه ، وقوله ، وكان مقدوراً ، احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقتين لله تعالى لا تتم الواجبات المطلقة عليه كالصلاة وغيرها إلا بهما ، ولا يجب تحصيلها ولا يتوقف الوجوب عليهما ، وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أو لا ، فالذى من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذي لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيته ، والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أو لا ، فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحيث لا يصح وجوب غير المقدور بما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر مثالا يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية ، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك .

وقولنا : ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء : الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا ، لأن الأمر بالكل أمر به تضمناً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط ، وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا ، ولذلك عبر بعضهم عنه بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه ، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه ، والختار وجوب السبب والشرط كما ذكره المصنف ، والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم تقل بتكليف ما لا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حيث لا يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء لقوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » (١) .

(١) حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة رضى =

قلت : هذا ما وقف عنده والذي الشيخ الإمام نعمده الله برحمته ورضوانه . ومن هنا أبتدىء وبالله التوفيق ، فأقول : لا مزيد على حسن ما ذكره ، وأما قوله إذا لم يجب السكل لعدم القدرة على الجزء يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء فصحيح . ومستنده الحديث الذى أورده وهو القاعدة التى يذكرها الفقهاء ، الميسور لا يسقط بالمعسور ، وسئلتم إن شاء الله فى ذيل المسألة إليها .

قال : (قيل يوجب السبب دون الشرط ، وقيل لا فهما) .

عرفت المذهب المختار . وقال قوم يوجب للسبب ولا يوجب الشرط سواء كان شرطاً شرعياً كالوضوء للصلاة أو عقلياً كترك ضد الواجب ، أو عادياً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه ، وقيل لا يوجب مطلقاً ، هذه المذاهب التى حكها المصنف . وفى المسألة مذهب رابع ارتضاه إمام الحرمين واختار ابن الحاجب (١) أن وجوب الشيء مطلقاً يوجب الشرط الشرعى دون العقلى أو العادى .

قال : (لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل يمتنع بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر . قيل لإيجاب المقدمة أيضاً كذلك قلنا لا فإن اللفظ لم يدفعه) .

== الله عنه — قال رسول الله — ﷺ — : دعونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، كما أخرجه ابن حبان ، كما ذكره الحافظ ابن حجر (الفتوحات الربانية للنووى ١ / ٨٠) .

(١) هو : عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس ، جمال الدين بن الحاجب ، فقيه مالكي ، من كبار العلماء بالعربية ، كردى الأصل ، ولد فى إسنا بصعيد مصر ، وتأس فى القاهرة ثم رحل إلى دمشق ، وكان أبوه حاجباً فعرف به .

من مؤلفاته : د القافية ، والشافية ، مختصر الفقه ، منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والمجلد ، ومختصر المنتهى ، توفى بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ (وفيات الأعيان ١ / ٣١٤ ، الأعلام ٤ / ٣٧٤) .

لما اشترك المذهبان اللذان حكاهما آتفا في عدم إيجاب الشرط رد عليهما بالدليل المذكور. وقوله التكليف بالمشروط دون الشرط، هذه العبارة تحتمل ثلاثة أمعان :

أحدها : التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط وتقرر استحالته بأنه إذا لم يجب الشرط جاز تركه فتقدر هذا الجائز واقعاً فيصير كالمعنى الثاني ، وستقرر إن شاء الله استحالته ، ولكن هذا المعنى ليس مراده لأنه محل النزاع فلو أراد له لكان مصادراً على المطلوب ، ولأنه يحوج إلى إضمار ، ولأن قوله بعد ذلك قيل يختص بوجود الشرط يرشد إلى خلافه ، ولأن الإمام صرح بالمقصود فقال حال عدم المقدمة .

المعنى الثاني : أن يكون التكليف حال عدم الشرط وهذا هو المقصود وهو على قسمين أيضاً :

أحدهما : وهو الثاني من المعاني يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط حيثئذ ، ولا شك أن هذا تكليف بما لا يطاق ، والاستحالة جاءت من تضاد متعلق التكليف ووقته لا من خصوصه ولا من خصوص وقته ، وقريب من هذه العبارة أن يختص التكليف بوقت عدم الشرط .

والثاني من القسمين وهو الثالث من المعاني: أن يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط مطلقاً ، ومقتضى ذلك ألا يختص التكليف بوقت بل يوجد حال وجود الشرط وعدمه والمكلف به في القسمين المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط ولا بقيد عدمه ، والتقييد بقيد عدمه مستحيل في نفسه ، وبقيد وجوده يلزم منه طلب الشرط كما هو المدعى ، أعني إذا كان المطلوب المشروط ووقت طلبه غير مقيد .

إذا عرفت ذلك فنقول : لو لم يوجب إيجاب الشيء مطلقاً ما يتوقف عليه ذلك الشيء لسكنا قد كلفنا بالمشروط من غير التكليف بالشرط ، وهو تكليف بمحال . لأنه إذا كان المشروط مكلفاً به دون الشرط لم يجب الإتيان بالشرط ، وإذا جاز ترك الشرط لزم منه جواز ترك المشروط لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتهاء المشروط فيلزم كون المشروط جائز الترك واجب الفعل ، وهو تكليف بما يلزم ،

منه المحال، فتعين أن يكون التكليف بالمشروط موجباً للتكليف بالشرط، وإن أثبت ذلك في الشرط ففي السبب بطريق أولى، فإن من قال بوجود الشرط قال بوجود السبب من غير عكس .

هذا تقرير الدليل. وقول المصنف: التكليف بالمشروط دون الشرط محال، فيه نظر ، لأننا نفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال ، فالأول هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه ، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطلق لأن المخاطب به يعلم أنه مكلف بذلك .

والثاني : مثل تكليف الميت والجماد ومن لا يعقل من الأحياء. فهذا تكليف محال ، واتفق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح ، نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر رحمه الله، فكان الأحسن للمصنف أن يقول تكليف بمحال كما قررناه ، وعذره في ذلك أنه فرغ على تكليف ما لا يطلق ، فإن الأصحاب وإن أقرروا بتكليف ما لا يطلق في موضعه لا يفرعون عليه ويحيلون ما لزم عنه لكونه غير واقع في الشريعة، فينكث التكليف به محال عند المانعين منه فيصح كلامه .

قوله : قيل يختص بوقت وجود الشرط اعترض الخصم على الدليل المذكور، بأنه لم لا يجوز أن يختص التكليف بالمشروط بمحال وجود الشرط ، ولا امتناع في ذلك ، فإن غايته أن يقيد الأمر ببعض الأحوال لمقتضى قام وهو الفرار من تكليف المحال . وأجاب المصنف بأن اللفظ مطلق لا اختصاص له بوقت وجود الشرط خلاف الظاهر . واعترض الخصم أيضاً بأن إيجابكم المقدمة أيضاً خلاف للظاهر ، لأن ظاهر الأمر لا يدل عليه، فإذا جاز مخالفة الظاهر من هذا الوجه فلم لا يجوز من الوجه الذي ذكرناه ، وأجاب المصنف بأن مخالفة الظاهر عبارة عن إثبات ما ينفيه انفظ أو نفي ما يثبت اللفظ ظاهراً ، وأما إثبات ما لم يتعرض اللفظ له بنفي ولا إثبات فليس مخالفة للظاهر وحينئذ لا يكون إيجاب المقدمة مخالفة للظاهر إذ لم يدل اللفظ عليه بنفي ولا إثبات ، بخلاف تخصيص الأمر بوقت وجود الشرط فإن اللفظ يقتضى الوجوب مطلقاً فتقيده بوقت وجود الشرط دون ما سواه مخالفة للظاهر ، فإن قلت : كيف يكون حل المطلق الصادق بصوره على أحد صورته خلاف للظاهر، وليس فيه إثبات ما ينفيه اللفظ

ولانني ما يثبتته، قلت: لما اقتضى الإطلاق التمكن من كل صورته صار تقييده بصورة منافرة لكونه مطلقاً قال:

تمليته

(مقدمة: الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً كالمشي للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ).

عبر الإمام عن هذا بالفرع، ووجهه أنه مندرج تحت أصل كلي، ووجه التمييز عنه بالتنبيه أن الكلام السابق نبه عليه على سبيل الإجمال، وحاصله أن مقدمة الواجب تنقسم إلى أمرين:

أحدهما: أن يتوقف عليه وجوب الواجب وهو نوعان:

أحدهما: أن يتوقف عليه شرعاً كالوضوء مع الصلاة.

الثاني: أن يتوقف عليه عقلاً كالسير إلى الحج وعبارة المصنف المشي وقد يناقش فيها والأمر سهل.

القسم الثاني: أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، فذلك إما لالتباس الواجب بغيره كالإتيان بالصلوات الخمس إذا ترك واحدة ونسى عنها، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس، وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد مفرق بينهما، وذلك كستر شيء من الركبة لستر الفخذ، فإن الفخذ والركبة متقاربان، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنما يحصل بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور، هذا ما ذكره وهو مبنى على أن الفخذ نفسه عورة، وذلك في المرأة بلا خلاف، وفي الرجل على الصحيح، وعلى أن الركبة نفسها ليست بعورة وهو الصحيح أيضاً، فإن قلت القول بإيجاب الخمس على من نسي أحدها وجعل عينها عند من يوجب المقدمة واضح، وأما من لا يوجبها فإذا يفعل وما فائدة الخلاف، قلت قد لا ينظر الفقيه إلى الخلاف الأصولي في كثير من العروع ولا يجعل لها به تعلقاً البتة، وقد يقال بظهور فائدة الخلاف في أنه هل يصلى الخمس بتمام واحد أو بخمس تيممات، لكن الصحيح لإيجاب تيمم واحد، وقضية القول بوجوب المقدمة

الإيجاب خمس تيممات ، فإن قلت : ما وجه القصور في الإيجاب على تيمم واحد والخمس فرائض ولا يصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة؟ قلت : الأربعة من حيث إنها لم ترد لنفسها منحة عن مراتب الفرائض ، ولذلك قيل صلاة ركعتين تلوعاً أفضل من إحدى الصلوات الأربع التي هي غير واجبة في نفس الأمر ، وعد ذلك موضعاً يفضل التذنب فيه الواجب ، ونحن لنا في هذا نظر ليس بهذا موضعه .

فروع قسبية

قال : (فروع ، الأول : لو اشتمت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما) .

أما الأجنبية فواضح ، وأما للمنكوحة فلاشتباها بالأجنبية ، فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية وإنما قال على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما ، لأن الحرام عليه في نفس الأمر هي الأجنبية فقط فمن تجرأ بهما عليه وجوب الكف عنهما فنبه عليه . واعلم أن هذا النوع في الحرمة لما لا يتم للأوجب إلا به شبيه في الوجوب للإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى غيرها .

قال : (الثاني : إذا قال إحدا كما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيعين إحداها لكن ما لم يعين لم تتعين) .

إذا قال : إحدا كما طالق ولم يتو إحداها على التعيين حرمت الزوجتان عليه إلى حين التعيين ، لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة فتحرّم ، وتجو غير المطلقة فلا تحرّم ، وإذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام . والفرق بين هذا والذي قبله ، أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصلة بل للاشتباه ، بخلاف الفرع الثاني فإنهما في ذلك سواء ، وأيضاً فلزوج غير قادر على إزالة التحريم في الأول دون الثاني ، وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الإمام مذهباً لبعضهم ، وقال يحتمل أن يقال : يحل وطؤها لأن الملاقاة شيء

معين فلا يحصل إلا في محل معين ، فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهن ، ويكون للموجود قبل التعيين ليس هو الطلاق بل أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان به لا إنه طلاق ، وإذا لم يوجد الطلاق قبل التعيين ، وكان الحل موجوداً أوجب القول لبقائه فيحل وطؤهما معاً . هذا كلامه ، ونقل ابن الرفعة (١) عن كتاب الوزير ابن هبيرة الذي حكى فيه ما اجتمع عليه الأئمة الأربعة ، وما اختلفوا فيه أن ابن هبيرة (٢) من أصحابنا قال : إذا طلق واحدة من نسائه لا بعينها أو بعينها ثم أنسيها طلاقاً رجماً أنه لا يحال بينه وبين وطئهن وله وطء أيتهن شاء ، وإذا وطئ واحدة أنصرف الطلاق إلى صاحبها . وهذا .

(١) هو : أحمد بن محمد بن علي الأنصاري ، أبو العباس ، نجم الدين ، المعروف بابن الرفعة ، فقيه شافعي ، من فضلاء مصر ، كان يجتنب القاهرة ونائباً في الحكم .

من مؤلفاته : « بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاية الأمور وسائر الرعية » ، « الكفاية في شرح التتبيه » .

توفي سنة ٧١٠ هـ .

(الدرر الكامنة ١/٢٨٤) ، (الأعلام ١/٢١٣) .

(٢) هو : يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الدهلي ، الشيباني ، أبو المظفر ، من كبار الوزراء في الدولة العباسية كان عالماً بالفقه والأدب ، استوزره المقتدي سنة ٤٤٥ هـ فقام بشؤون الوزارة خير قيام ، ولما توفي « المقتدي » وبويع « المستنجد » ، أقره في الوزارة . وكان يحضر مجلسه الفضلاء على اختلاف فنونهم .

ألف العديد من الكتب ، منها : « الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين » ، و « الإشراف على مذاهب الأشراف » ، في الفقه .

توفي سنة ٤٦٠ هـ (وفيات الأعيان ٢/٢٤٦) ، شدات الذهب ٤/١٩٦ ، (الأعلام ٩/٢٢٢) .

يعضد ما حاوله الإمام وهو ضعيف لأننا نقول محل الطلاق القدر المشترك بينهما وهو إحداهما لا بعينه وهو متعين بالنوع، وإن لم يكن متعيناً بالشخص، واستدلوا بالطلاق من حيث كونه وصفاً متعيناً مجلاً معينا يكفي فيه التعيين بالنوع .

سألنا أنه يقتضى تقيناً بالشخص ، ولكن نقول هو عند الله متعين بالشخص ، ونحن في الخارج لا نعلمه حتى يعينه العبد بالطلاق التازل لوجوده من قادر على التصرف في محل قابل فينغذ، ولا نفوذ له إلا بوقوعه في الخارج منجزاً لأنه كذلك . أوقعه ، فلم يقع كما أوقعه لما نفذ التصرف ، ولكننا لا نحكم بطلاق الزوجية إلا من حين علمنا بذلك الشخص الذي كان مبهماً علينا ، ولا يعطف على ما مضى ؛ لجهلنا في الماضي بالحال .

قوله : والله تعالى يعلم أنه سبعين جواب عن سؤال مقدر ، ويمكن أن يقرر على وجهين :

أددها : ان الله تعالى يعلم المرأة التي سبعينها الزوج بعينها فتكون هي المطلقة في علم الله تعالى ، وإنما هو مشتبه علينا . وهذا سؤال أوردته الإمام على نفسه في قوله بالإياحة ، فإن الاشتباه يقتضى التحريم ، وهو خلاف ما مال إليه ، وجوابه أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلا يعلم غير المعين معينا لأن ذلك جهل ، وهو محال في حق الله تعالى بل عليه في الحال بأنه سبعين في المستقبل ، وهذا التتمير ماش على ما في المحصول ، إلا أنه يلزم منه أن يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة وهي القول بالإياحة .

والثاني : أن يقال : لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله إلا أن إحدى المرأتين في ذلك . وهي الأجنبية . محرمة في نفس الأمر ، وكل واحدة منهما هنا على حد سواء . ونحن لا نعلم أن كل واحدة منهما محتملة للحل والحرمه حتى يحصل ما ذكرت بل الله يعلم المحرمه فهى معينة في علمه تعالى فلا فرق لتعيين المحرمه في نفس الأمر ، وجوابه أن المتعين في نفس الأمر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها

مطلقة الآن لما عرفته ، وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف إلا أنه مع التصف مخالف لما في المحصول .

قال: (الثالث : الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا لم يحز تركه) وجه تقرير هذا على مقدمة الواجب أنه لما كان الواجب لا يتفك غالباً عن حصول زيادة فيه كانت هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصول الواجب ، وقد أورد على المصنف أنه إذا كان الزائد عنده مقدمة الواجب فيلزم أن يحكم عليه بالوجوب كسائر شيء من الركبة . وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير القسم الذي يكون التوقيف فيه من حيث العادة ، إذا عرفت هذا فنقول: الواجب ، إما أن يتقدر بقدر كفصل الرجلين واليدين ، ولا كلام فيه أولاً كمسح الرأس ، وكإخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة ، وكذبح المتمتع بدنة بدل الشاة ، وحلقه جميع الرأس وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الانتصار عليه ، والبدنة المضمي بها بدلا عن الشاة المذكورة ، فنقول : اختلفوا في القدر الزائد على الذي يعاقب على تركه وهو في أمثلتنا ما يعد أقل ما ينطلق عليه الاسم من المسح ، وقدر قيمة الشاة من البعير والبدنة وفوق الشمرات الثلاث في الحلق ، وفوق قدر الوجوب في الظمأنينة هل يوصف بالوجوب ، فذهب الإمام وأتباعه ومنهم المصنف إلى أنه لا يوصف بذلك لأن الواجب لا يجوز تركه ، وهذه الزيادة جائزة الترك ، وقال آخرون : يوصف بالوجوب لأنه إذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحيته كل جزء لذلك ، فتخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب يرجح من غير مرجح .

فإن قلت : ما محل الخلاف في مسح الرأس هل هو ما إذا وقع الجميع دفعة واحدة حتى إذا وقع مرتباً يكون الزائد نفساً جزءاً أم هو جار في الصورتين؟ قلت: للأصحاب في ذلك وجهان . فإن قلت: ما فائدة الخلاف في هذه الصور؟ قلت : في مواضع :
منها : الثواب ، فإن ثواب الفريضة أكثر من ثواب النافلة بسبعين درجة كما حكى

النبوي (١) عن إمام الحرمين .

ومنها : إذا مجل البعير عن شاة واقتضى الحال الرجوع فهل يرجع بجميعه أم بسبعه وفيه وجهان في شرح المهذب .

ومنها : لو أخرج بعيراً عن عشر من الإبل أو خمسة عشر أو عشرين هل يجزيه؟ فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف إن قلنا بوقوعه كله فرضاً فيما إذا أخرجته عن الخمس فلا يكفي بعير واحد، بل لا بد في العشرة من بعيرين أو بعير وشاة ، وهكذا وإن قلنا الفرض قدر خمسة فيجزيه ويكون متبرعاً في العشرة بثلاثة أخماس، على أن إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء ، وليس هذا محل القول فيه .

واعلم أنه يضاهي قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب صور في الفقه منها مؤنة السكيل الذي يفتقر إليه القبض على البائع ، كؤونة إحضار المبيع الغائب ، ومؤنة وزن الثمن على المشتري ، وفي أجرة نقد الثمن وجهان .

ومنها : إذا خني عليه موضع التجاسة من الثوب أو البدن غسله كله .

ومنها : إذا اكترى دابة للركوب فأطلق الاكتراء أن على المكري الإكاف ،

(١) هو : يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني ، النبوي ، الشافعي ، أبو زكريا ، محي الدين ، علامة بالغة بالحديث ، وولد وتوفي في « نوا » قرية من قرى « حوران بسوريا » .

من كتبه « تهذيب الأسماء واللغات » ، و « منهاج الطالبين » في فقه الشافعية .
« تصحيح التيه » ، « منهاج في شرح صحيح مسلم » ، « رياض الصالحين وغير ذلك مما لا يحصى على أحد .

توفي سنة ٦٧٦ هـ .

(مفتاح السعادة ٣٩٨/١ ، النجوم الزاهرة ٢٧٨/٧ ، الأعلام

١٨٤/٩ - ١٨٥) .

والبرذعة والحزام وما ناسب ذلك ، لأنه لا يتمكن من الركوب دونها وهي صور
العديدة من أراد الإحاطة بها فعليه بكتابتنا الأشباه والنظائر آتته الله تعالى ، وقد
كنا في أول المسألة وعدنا بالالتفات إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور
والصور تحتها كثيرة ، ونحن نحيل طالبها بعد ذكر القليل منها على كتابنا
المذكور (١)

فمنها : لو عجز عن الركوع والسجود دين القيام لعلته بظهوره تمنعه الانحناء لزم
القيام خلافاً لأبي حنيفة .

ومنها : لو لم يقدر على الاتصاف بأن تقوس ظهره لسكبر أو زمانة فصار
في حد الراكعين ، فقد قال الغزالي تبعاً لإمامه أن يقعد . وقال غيرهما : لا يجوز
الله القعود ، فإن الوقوف ركباً أقرب إلى القيام من القعود ، فلا ينزل عن الدرجة
القريبة إلى البعدى .

ومنها : لو وجد الجنب من الماء ما لا يكفيه لغسله ، أو المحدث ما لا يكفيه
لوضوئه ، فأصح القولين أنه يجب استعماله ثم يقيم لأن القدرة على البعض لا تقطع
بالمعجز عن الباقي .

ومنها : لو اطلع على عيب البيع ولم يتيسر له المبادرة بالرد ولا الإشهاد ففي
وجوب التلفظ بالفسخ وجهان جاريان هنا ، وفي الشفعة .

ومنها : لو لم يفضل معه في الفلحة عما لا يجب عليه إلا بعين صاع لزمه إخراجه
على الأصح .

ومنها : إذا اشترى الشقص بثمن مؤجل ، فهل يأخذه الشفيع مؤجلاً كما اشتراه
المشترى ، وأصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يعجل ويأخذ الشقص في الحال

(١) راجع في هذه القاعدة وما يتفرع عليها من فروع فقهية في : الأشباه
والنظائر للسيوطي ص ١٥٩ ، ١٦٠ مطبعة الحلبي ١٩٥٩ م . وكذلك في الأشباه
والنظائر لابن نجيم ، والقواعد لابن رجب الحنبلي .

وبين الصبر إلى جيلولة الأجل ، وعلى هذا فهل يجب تتيه المشترى على
الطلب ؟ وجهاً .

ومنها: إذا كان يحسن آية فلا خلاف أنه يقرؤها ، وهل يضيف إليها من
الذكري ما يتم به قدر الفاتحة أو يكررها سبباً ؟ فيه قولان ..

فإن قلت : لم لا جرى قول أنه لا يقرأ تلك الآية بل يأتي بيدل الفاتحة كلها
! كما إذا قدر على بعض وضوئه ونظائره ؟

قلت : كل آية من الفاتحة يجب قراءتها بنفسها ، فلا يأتي بيدلها مع القنطرة
عليها . والله أعلم .

المسألة الخامسة

وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه

قال : (الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه ، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا : الموجب قد يغفل عن نقيضه ، قلنا : لا ، فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال ، وإن سلم فنقوض بوجوب المقدمة) .

هذه هي المسألة المعروفة بأن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده ؟ اعلم أنه لا نزاع في أن الأمر بالشيء نهي عن تركه بطريق التضمن ، وإنما اختلفوا في أنه هل هو نهي عن ضده الوجودي على مذاهب :

أحدها : أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده .

والثاني : أنه غيره ولكن يدل عليه بالالتزام وهو رأى الجمهور ، منهم الإمام وصاحب الكتاب ، وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده لاتتفاء حصول المقصود إلا باتتفاء كل ضد ، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده لحصول المقصود بفعل ضد واحد ، فالأولى التعبير بهذه العبارة وبها صرح إمام الحرمين .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلا - ونقله في الكتاب عن المعتزلة وأكثر أصحابنا ، واختاره ابن الحاجب ، واستدل المصنف على اختياره بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب ، لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه ، وإذا كان كذلك ، فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن ، لأن المراد من دلالة التضمن أن اللفظ يدل على جزء ما وضع له ، والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخلا فيه أو خارجا عنه . فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام .

واحتجت المعتزلة بأن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن نقيضه ، فلا يكون النقيض منهيأ عنه ، لأن النهي عن الشيء مشروط بتصوره ، وأجاب عنه

بأننا لا نعلم أن الموجب للشيء قد يفغل عن نقيضه ، لأن الموجب للشيء ما لم يتصور الوجوب لا يحكم به ويلزم من تصور الوجوب تصور المنع من النقيض لأنه جزؤه وتصور الكل مستلزم لتصور الجزء ، ولو سلمنا أنه يجوز أن يكون للموجب للشيء قد يفغل عن نقيضه فذلك لا يمنع حرمة النقيض بدليل وجوب المقدمة ، أعني ما لا يتم الواجب إلا به ، فإن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن مقدمته مع استلزام وجوبه لوجوبها كما تقدم ، هذا شرح ما في الكتاب .

واعلم أنه قد تردد كلام الأصوابين في المراد من الأمر المذكور في هذه المسألة . هل هو النفساني فيكون الأمر النفساني نهيًا عن الضد ، نهيًا نفسانيًا أو اللساني ، فيكون نهيًا عن الأضداد بطريق الالتزام ، وهذا هو الذي ذكره الإمام حيث صرح بلفظ الصيغة .

وإذا عرفت هذا فنقول : إن كان الكلام في النفساني تعين التفصيل بين من يعلم بالأضداد ومن لا يعلم ، فالله تعالى بكل شيء عليم ، وكلامه واحد ، وهو أمر ونهي وخبر ، فأمره عين نهيه وعين خبره ، غير أن التعلقات تختلف ، فالأمر عين النهي باعتبار الصفة المتعلقة نفسها التي هي الكلام ، وهو غيره باعتبار أن الكلام إنما يصير أمرًا بإضافة تعلق خاص ، وهو تعلق الكلام بترجيح طلب الفعل ، وإنما يصير نهيًا بتعلقه بطلب الترك ، والكلام يقيد التعلق الخاص غيره بالتعلق الآخر . فهذه الأقسام والتفاصيل لا ينبغي الخلاف فيها لمن تصورهما ، وأن أمر الله تعالى بالشيء نهي عن ضده باعتبار أنه لا بد من حصول التعلق بالضد للسان وأما من لا شعور له بضد الأمور فلا يتصور منه النهي عن جميع الأضداد بكلامه . التعمي تفصيلًا لعدم الشعور بها ، ولكن يصدق أنه نهي عنها بطريق الإجمال لأنه طالب للآمر على التفصيل ولتحصيله بكل طريق مفض إلى ذلك ، ومن جعلتها اجتناب الأضداد . وإن كان في اللساني فلا يتجه أن يقال الأمر تحريك ليست صيغة قولنا في الشيء نهي عن ضده ، فإن صيغته قولنا لا تسكن . والمكابر في ذلك منزل منزلة منكرى المحسوسات ، وإنما يتجه الخلاف في أن صيغة الأمر هل دلت التزاماً .

وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام إمام الحرمين ، فإنه حكى اختلاف

أصحابنا في أن الأمر بالشئ نهى عن أزداد الأمور به . ثم قال : وأما المعتزلة
فالأمر عندهم هو العبارة ، وهو قول القائل افعل أصوات منظومة معلومة ،
وليس هي على نظم الأصوات في قول القائل لا تفعل ولا . يمكنهم أن يقولوا
بالأمر هو النهي . وهذا هو مقتضى كلامه في التلخيص الذي اختصره من التمرين ،
والإرشاد للقاضي أبي بكر ، فحصلنا من هذا على أن التنازل بأن الأمر بالشئ هو
نفس النهى عن ضده ، إنما كلامه في النفس وأن المتكلمين في النفس يقع اختلافهم
تحتي مذاهب ؟

أحدنا : أن الأمر بالشئ نفس النهى عن ضده ، وإضافته بكونه أمر أنها
بثابة انصاف الكون الواحد بكونه تمرياً من شئ بعيداً من غيره .

والثاني : وهو الذي قال إليه اختيار القاضي في آخر مصنفاته أنه ليس هو
ولكن يتضمنه .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلاً وإليه ذهب إمام الحرمين والنزالي ، ويتعين أن
تكون هذه المذاهب في الكلام النفس بالنسبة إلى المخلوق ، وأما الله تعالى فكلامه
واحد كما عرفت لا يتطرق الغيرية إليه ، ولا يمكن أن يأمر بشئ إلا وهو مستحضر
لجميع أزداده لعلمه بكل شئ بخلاف المخلوق ، فإنه يجوز أن يذهل ويفعل عن
الجد ، وهذا الذي قلناه صرح النزالي وهو مقتضى كلام إمام الحرمين والجاهير .

وأما المتكلمون في السابق فيقع اختلافهم على قولين :

أحدهما : أنه يدل عليه بطريق الإلزام وهو رأى المعتزلة .

والثاني : أنه لا يدل عليه أصلاً . وبعض المعتزلة مذهب ثالث ، وهو أن
أمر الإيجاب يكون نهياً عن أزداده ومقبحاً لها بكونها مانعة من فعل الواجب
بخلاف الندوب ، فإن أزداده مباحة غير منهي عنها ، لأنها تحريم ولا نهى تنزيه
ولم يقل أحد هنا ، إن الأمر بالشئ نفس النهى عن ضده لكونه مكابرة وعناداً
كما قررنا . واختار الأمدى أن يقال إن جوزنا تكليف ما لا يطاق ، فالأمر بالفعل

ليس نهياً عن الضد ولا مستلزماً للنهى عنه ، بل يجوز أن يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، وإن منع فالأمر بالشئ مستلزم للنهى عن ضده .

.. هذا خلاصة ما يجده الناظر في كتب الأصول من المقول في هذه المسألة ، وهو هنا على أحسن تهذيب وأوضحه ، ومنهم من أجرى الخلاف في جانب النهى ، هل هو أمر بضد النهى عنه ، وقال إمام الحرمين : من قال النهى عن الشئ أمر بإجده أضعافه فقد اقتحم أمراً عظيماً ويأبى بالتزام مذهب الكعبي (١) في نفي الإباحة ، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال لا شئ يقدر مباحاً إلا وهو ضد محظور فيتبع من هذه الجهة واجباً ، ومن قال الأمر بالشئ نهى عن الأضداد ومتضمن لذلك من حيث تعطف لتمامه الكعبي ، فقد ناقض كلامه ، فإنه كما يتجمل الإقدام على الأمور به دون الإنكشاف عن أضعافه فيستحيل الإنكشاف عن المنهى دون الإلتصاف بأحد أضعافه ، ونجتم الكلام في المسألة بقواته :

١ حدها : قال القاضي عبد الوهاب (٢) في الملخص بعد أن حكى عن الشيخ أبي الحسن (٣) أن الأمر بالشئ نهى عن ضده إن كان ذا ضد واحد وأضعافه إن

(١) هو : عبد الله بن أحمد بن محمود ، المكنى بأبي القاسم الكعبي . من عيون المعتملة ، وإليه تنسب طائفة الكعبية ، توفي بـ (بلخ) سنة ١١٣٩ هـ .
(شذرات الذهب ٢/٢٨١ ، البغدادي ٩/٢٨٤) .

(٢) هو : عبد الوهاب بن علي بن نصر العلوي البغدادي ، قاض من فقهاء المالكية ، له نظم ومعرفة بالأدب . من مؤلفاته : كتاب (التلقين) في فقه المالكية (شرح المدونة للإمام مالك) (الإشراف على مسائل الخلاف) (شرح فصول الأحكام) توفي سنة ٤٢٢ هـ .

(قوات الوفيات ١/٢١١ ، الأعلام ٤/٣٣٥) .

(٣) هو الشيخ الإمام : علي بن إسماعيل بن أبي بشر ، شيخ طريقة أهل السنة ، والجماعة ، وإمام المتكلمين ، أخذ عن الحباث حتى برع في علم الكلام =

كان ذا أصداد أن الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لا ندباً ، قال القاضي عبد الوهاب : ، وقد حكى عن الشيخ أنه قال في بعض كتبه : إن التدب حسن ، وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر ، إذ هو حيثك لا يكون إلا واجباً ، قال القاضي عبد الوهاب : ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون مع وجوبه مضميماً مستحق العين لأجل أن الواجب الموسع ليس ينهى عن ضده قال : ولا بد أيضاً من اشتراط كونه نهيًا عن ضده وضد البدل الذي منه هو بدل لها إذا كان أمراً على غير وجه التخيير . انتهى .

وما قاله من اشتراط كونه نهيًا عن ضده وضد البدل منه لا يحتاج إليه بعد معرفة صورة المسألة ، فإن صورتها في الأمر الذي غير وجه التخيير كما صرح به القاضي . في مختصر التفرير والإرشاد لإمام الحرمين ، فإنه قيد الكلام بالأمر على التصيين لا على التخيير ، ثم قال : وإنما قيدنا الكلام باتقاء التخيير ، لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده ، ويكون الواجب أحدهما لا بعينه فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وصفه إنه نهي عن ضده ، إذا خير المأمور بينه وبين ضده ولغائل أن يقول : محل التخيير لا وجوب فيه فأين الأمر حتى يقال ليس نهيًا عن ضده ومحل الوجوب لا تخيير فيه وهو نهي عن ضده وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التصيين لم يتضح لي وجهه ، فإن الموسع إن لم يصدق عليه أنه واجب فأين الأمر حتى يستثنى من قولهم الأمر بالشيء نهي عن ضده ، وإن صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز إخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تقويته منهي عنه وحاصل هذا أنه إن صدق الأمر عليه انقضى كونه نهيًا عن ضده وإلا فلا وجه لاستثناءه كما قلنا في التخيير .

= والجدل على طريقة المستزلة ، ثم شرح الله صدره فاتمخج عما كان يعتقد .
واتصّب للدفاع عن عقيدة أهل السنة .

توفى ببغداد سنة ٢٢٤ هـ

(ابن خلكان ، ٤١١/١ ، البغدادى ٢٤٦/١١) .

الثانية : قال النقشوانى : لو كان لا امر بالشيء نهياً عن ضده لزم أن يكون الأمر بالتكرار ، والفور ، لأن النهى كذلك . وأجاب القرافي (١) بأن القاعدة أن أحكام الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة انجيمية .

الثالثة : سأل القرافي في مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة فإن عدم الضد بما يتوقف عليه الواجب ، وأجيب بأن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلة للواجب لازم التقدم عليه ، فيجب التوصل به إلى الواجب لئلا يمتنع أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف لزمه بأن الأصل يمتنع الوقوع ، وهو غير مكلف بالمقدمة ، فقلنا هذا غلط بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة فعليك فعلها فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة ، وترك الضد أمر يتبع حصوله حصول الأمور به من غير قصد ، وهذا أصح وجهين ، وأجاب بهما في شرح المحصول .

الرابعة : سأل القرافي عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم متعلق النهى فصل للضد ، لا نفس لا تفعل ، فإن قولهم نهى عن ضد معناه أنه تعلق بالضد ، وقولهم متعلقه ضد النهى عنه هو الأول بعينه وسنستصي الجواب عن هذا في كتاب الأمر والنهى إن شاء الله تعالى ، فإن المصنف ذكر تلك المسألة ثمة .

الخامسة : من فوائد الخلاف في هذه المسألة من الفروع ما إذا قال لزوجته إن خالفت نهى ، فأنت طالق ، تم قال : قومي ففعدت ، ففي وقوع الطلاق خلاف مستند إلى هذا الأصل .

(١) هو : شهاب الدين ، أبو العباس ، أحمد بن إدريس القرافي ، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ من مؤلفاته في الأصول : « تنقيح الفصول في اختصار المحصول » ووضع عليه شرحاً نفيساً سماه (شرح تنقيح الفصول) طبع أخيراً بمكتبة المكتبات الأزهرية بتحقيق طه سعد عبد الرؤوف .

المسألة السادسة

إذا نسخ الوجوب بقى لجواز

قال: (السادسة: الوجوب إذا نسخ بقى الجواز خلافاً للغزالي لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز ، والناسخ لا ينافيه فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) .

ذهب الأكثرون إلى أنه إذا نسخ وجوب الشيء بقى جوازه وخالف الغزالي وقال : إنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن ، وهذا الذى ذهب إليه الغزالي نقله القاضى فى التبريد عن بعض الفقهاء ، وقال تشبث صاحبه بكلام ركيك زجرية أعين ذوى التحقيق واحتج المصنف على اختياره ، بأن الجواز جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ، فاللفظ الذى دل على الوجوب يدل التضمن على الجواز والناسخ إنما ورد على الوجوب ، وهو لا ينافى الجواز لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ضرورة أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه ، ونحن نقول إن أراد القوم بالجواز الذى يبقى التخيير بين الفعل والترك كما صرح به بعضهم وهو مقتضى كلام الغزالي فى الرد عليهم حيث قال : حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما بتسوية الشرع ، فالحق مع الغزالي لأن التخيير بين الفعل والترك قسم للوجوب ، ولم يكن ثابتاً به فما وجه قولهم يبقى بعده ، وهذا الدليل الذى ذكروه عليه لا يثبت به مدعاهم لأن التخيير بين الفعل والترك ليس فى ضمن الوجوب ، وإنما الذى فى ضمن الوجوب رفع الحرج ، وإن أرادوا رفع حرج الفعل فلا ينبغى أن يخالفوا فى ذلك ، فإن الوجوب أخص منه ولما ثبت بالإيجاب الأول ثبت به الأعم الذى هو رفع الحرج ضرورة كونه ضمنه ، ثم ارتفاعه لا يوجب ارتفاع الأعم . والظاهر أنهم لم يريدوا غير هذا القمى حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالتصل ، ولا يحسن ذكر هذه الشبهة إلا إذا كان النزاع فى رفع الحرج الذى هو جنس غير مقيد بالتخيير وحينئذ قد يصف قول الغزالي فى الرد عليهم أن هذا بمنزلة قول القائل كل واجب فهو

ندب وزيادة ، فإذا نسخ الوجوب بقى الندب ولا قائل به ، لأننا نقول للدعي بقاء الجواز الذي هو قدر مشترك بين الندب والإباحة والكرهية في ضمن واحد من الأنواع الثلاثة لا بقاء نوع منها على التحين ، فإنه لا بد له من دليل خاص فكيف يكون هذا بمنزلة قول القائل إذا نسخ الوجوب بقى الندب ، فإن قلت : محرر من هذا أن القوم يقولون ببقاء مطلق الجواز مكنساً من دلالة الواجب عليه والغزالي ينكر كونه مكنساً من دلالة الواجب عليه ، ولا تنازع في بقاء رفع الحرج ، فالخلاف حيثئذ لعضى ، قلت : الغزالي كما سلفت الحكاية عنه يقول إن الحال يعود إلى ما كان عليه من تحريم وإباحة فهو منازع في أصل بقاء الجواز ، ويظهر فأدق الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً ، فعند الغزالي الفعل الآن يعود محرماً كما كان ، وعند القوم أن مطلق الجواز الذي كان داخل في ضمن الوجوب باق يصادم ما دل على التحريم . فوضح أن الخلاف مغنوى .

واعلم أن الغزالي قد يقول : إذا اقتضى الأمر بمجموع الشدين بأعنى الأمر والأخص فالذي يزيل الواحد نازل منزلة المخصص بالقياس إلى اللفظ العام ، ولذلك يجوز اقترانه بالأمر بأن يراد صيغة افعل ويقترن بها ما يدل على أنه لا حرج في تركه فإننا نعملها على الندب أو الإباحة ولو كان ناسخاً لما جاز اقترانه به لأن من شروط النسخ التزاحم ، فإن قلت نحن نعلم أن هذا القيد إذا اقترن لم يكن نسخاً ، ولكن لم قلت إنه إذا تأخر وثبت لا يكون نسخاً ؟ قلت : بقى النزاع في هذا ، ولعل الغزالي لا يسمى بالنسخ إلا ما رفع حكم الخطاب السابق بالسكينة ، ويعود النزاع لفظياً قال : (قيل : الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا : لا وإن سلم . يتقوم بفصل عدم الحرج) .

احتج من قال بأن الجواز لا يبقى قياً إذا قال نسخ الوجوب أو جرمه الترك ، بأن فصل فهو علة لوجود الجنس لاستحالة وجود جنس مجرد عن الفصول ، كالحيوانية المطلقة ، وإليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ، وإذا علم هذا فالجواز جنس للواجب والمكروه والمنعوب والمباح وعلة وجوده في كل منها فصله ، فإلغاه في وجوده في الواجب فصل الحرج على الترك ، فإذا زال ذلك الفصل

زال الجواز ضرورة زوال المعلول بزوال علته، وأجاب أولاً بأنا لا نعلم أن الجنس يتقوم بالفصل، وتقرير ذلك محال على الكتب الحكيمية، وإن سلنا أنه علة له فلا نعلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز بقائه بفصل آخر يختلف ذلك الفصل، وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قيد الوجوب بقي جنس الجواز ولا دائل على الحرج، فيتقوم بفصل عدم الحرج، ولا يكون جنساً مجرداً.

واعلم أن خلاف الأصوليين في هذه يناظر اختلاف الفقهاء في أنه إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم، وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال، فإنها لا تنعقد ظهراً وفي انعقادها تفلاً هذا الخلاف، ويضاهيه مسائل:

منها: إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فرده، فالأصح أن الحوالة تبطل وهل للبحthal قبضه للمالك بعموم الإذن الذي تضمنه خصوص الحوالة، فيه هذا الخلاف.

ومنها: إذا عجل الزكاة بلفظ هذه زكأتى المعجلة فقط فهل له الرجوع إذا عرض مانع؟ أصح الوجهين نعم.

والثاني: يقع تفلاً، وتربهما إمام الحرمين من التولين فيما إذا نوى الظهر قبل الزوال هل ينعقد تفلاً؟

ومنها: الصحيح أنه لا يصبح تعليق الوكالة على شرط ولو علق وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط فأصح الوجهين الصحة لأن الإذن حاصل وإن فسد العقد، ومخالف الشيخ أبو محمد وقال: لا اعتبار بما يتضمن العقد الفاسد من الإذن.

ومنها: لو قالت: وكلتك بزويجي. قال الرافعي: فالذين إيمانهم من الأئمة لا يعتدون به إذناً، لأن توكيل المرأة في النكاح باطل، قال: لكن المرع غير مسطور ويجوز أن يعتد به إذناً لما ذكرناه في الوكالة.

قلت: ويتجه بناء فروع على هذا الأصل لم أر من بناها.

منها: قال الماوردي: إذا فسدت الشركة بطل أصل الإذن في التصرف، ولم يجوز لواحد منهما التصرف في جميع المال ويتقدح لك أن تحكم بجزئان الخلاف في الوكالة.

ومنها: إذا باع بلفظ السلم ، فإنه ليس بسلماً قطعاً ، وفق انعقاده بيعاً قرلان
أظهرهما : لا ، وبناهما الأصحاب على أن الاعتبار باللفظ ، أو بالمعنى ، ويتجه
بناؤهما على هذا الأصل أيضاً .

ومنها : إذا شرط الخيار لثالث وأبطلناه فهل يكون الخيار لهما لكونهما شرطاً
مطلق الخيار ؟ يتجه فيه هذا البناء .

ومنها : إذا أحال بالدرهم على الدينارين أو بالعكس لم يصح سواء قلنا الحوالة
استيفاء أم اعتياض .

قال صاحب التمه : ونعني بقولنا إنها غير صحيحة أن الحق لا يتحول بها من
الدينارين إلى الدرهم وبالعكس ، ولأنها إذا جرت فهي حوالة على من لا دين عليه
وفيها خلاف .

قلت : وإنما تكون حوالة على من لا دين عليه يبطلان خصوص الحوالة على
الوجه الذي أوردته إذا قلنا إن الخاص إذا ارتفع يبقى العام .

المصألة السابعة

الواجب لا يجوز تركه

قال : (السابعة : الواجب لا يجوز تركه قال : الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب . قلنا : لا بل به يحصل) .

القصد بهذه المسألة أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً والخلاف في هذا الفصل مع فرقتين :

الأولى : الكعبية فنقول : لاح من قول أبي القاسم الكعبي وهو البلخي وشيعته . إنكار المباح ، وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين ، حيث أجمعوا على انقسام الأحكام إلى الخمسة ، ولا بد من تلخيص محل النزاع ليقع الحجاج على محز واحد .

واعلم أن إنكارهم المباح يحتمل وجهين :

أحدهما : أنه ليس فعل من أفعال المسكفين بمباح ، وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبي جماعة منهم إمام الحرمين في البرهان ، فإنه قال : إن الكعبي أنكر المباح في الشريعة ، وكذلك نقل أبو الفتح بن برهان (١) في الوجيز ، والآمدى وغيرهم . وهذا ظاهر الفساد .

(١) هو : أحمد بن علي بن برهان ، فقيه ، أصولي ، كان يضرب به للثل في حل الإشكال في علم الأصول .

من مؤلفاته : « البسيط ، والوسيط ، والوجيز ، في الفقه والأصول .
ومن آرائه الأصولية : أن العامى لا يلزمه التقيد بمذهب معين .
توفي ببغداد سنة ٥١٨ هـ .

(إرشاد الأريب ١/٢٦٠ ، الأعلام ١/١٦٧) .

والثاني : وهو الذي أشعر به دليبه أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته ، فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ، ولا يكون الكسبي حينئذ مفاجئاً بإنكار المباح ، وقد نقل عنه القاضى فى مختصر التقريب والغزالي فى المستصحب أن المباح مأمور به دون الأمر بالنسب ، والتدبب ذنب الأمر بالإيجاب ، وقد صرح فى مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً . إذا عرفت ذلك فقد استدلل الكسبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام ، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك المحظور وترك الحرام واجب ، فيلزم أن يكون فعل المباح واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور .

وأجاب عنه المصنف بأننا لا نعلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام ، يعنى أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب ، فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئاً يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به ، وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه فى المباح ، وقد ضعف الأمدى وغيره هذا الجواب وقالوا : هو صادر بمن لم يعلم غور كلامه ، فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب ، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فالتلبس بضد من أضداده واجب ، غاية أنه الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ، ولكن لا خلاف فى وقوعه واجباً بعد التبعين ، وقال لا خلاص عنه إلا بجمع وجوب المقدمة ، قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب يل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجباً وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا تركها واجباً آخر وله أن يجيب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما فى الصلاة فى الدار المنصوبة ، قال وبالجملة إن استعيد فهو فى غاية العوض والإشكال ، وعسى أن يكون عند غيره حله .

قلت : وهو صحيح ، ولكننا نقول الكسبي : نحن لا ننكر أن الإباحة تقع فرائع إلى الانكشاف عن المحظور كثيراً من الأفعال التى يلزم منها الانكشاف عن غيرها ووقوعها كذلك لا يخرجها عن أن تكون فى نفسها مباحة . فترك الحرام

الذي لزم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل أمر وراهه ، وإن زعم أنها ذات جهتين فلا تنازعه في ذلك ، ولكن تنكر عليه تخصيصه المباح بذلك ، وقد بينا أنه لا يختص به ويعظم التكبير عليه في إنكاره أصل المباح في الشريعة إن صح عنه ، وما ذكره من الدليل لا يقتضي ذلك .

قال: (وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضاً عليهم القضاء بقدره قلنا العذر مائع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) .

الفرقة الثانية : كثير من الفقهاء ، فإنهم خالفوا في ذلك وزعموا أن الصوم واجب على الحائض والمسافر والمرضى مع أنهم يجوز لهم تركه ، وقد احتجوا على مذهبهم بأن هؤلاء شهدوا الشهر فيجب الصوم عليهم لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) (١) وبأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم وذلك دليل على أنه بدل عنه .

وأجاب بأن شهود الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتماء الإعداء والعذر هنا قائم ، أما في الحائض فلأن الشرع منعها من الصوم ، وأما في المسافر فلأنه جعل السفر مانعا من تنهيم الصوم فيه (٢) . وأما في المريض فليجوز التيسير إن كان عاجزا أو يمنع الشرع إن أفضى به إلى هلاك نفسه أو يمنع الشرع من الإيجاب كالجائر ، إن لم يقض إلى ذلك ، وعن الثاني بأن القضاء إنما يتوقف على تحقيق سبب الوجوب في الوقت ، وسبب الوجوب وهو شهود الشهر متحقق فيما نحن فيه في الوقت ، ولا يتوقف على وجوب الأداء ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من

(١) سورة البقرة آية (١٨٥) .

(٢) وذلك في قوله تعالى في آية الصوم من سورة البقرة (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) . وعلى ذلك فلا بد من وجود السبب ، وهو شهود الشهر ، وانتماء الموانع ، التي منها الحيض والنفاث ، أو المرض ، أو السفر وسائر الأمور التي تنهي عن الصوم .

تأم جميع الوقت لعدم تحقق الوجوب عليه لإفضائه إلى تكليف الغافل ، وذهب الإمام إلى أنه يجب على الحائض والمريض البتة ، ويجب على المسافر صوم أحد الشهرين ، إما الحائض أو آخر غيظه وأيمهما أن به فهو الواجب كما في الكفارات وهذا هو مذهب القاضي نض عليه في التقريب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق (١) في شرح اللغ هذا عن بعض الأشعرية (٢) فإن قلت : هذا مدخل لأن المريض يجوز له الصوم كالمسافر فليسوا الإمام بينهما ، قلت : المريض إن أفضى به الصوم إلى هلاك نفسه أو عضوه ، فإنه يحرم عليه الصوم ، ويساوى الحائض والحالة هذه ، وإن لم يقض به إلى ذلك بل يخاف منه مجرد زيادة العلة أو طول البرء ، فالمسألة تختلف فيها ، وكذا لو خاف المرض المخوف فلعل الإمام يرى في كل هذه الصور أنه لا يجوز له لإلغمار فلا معترض عليه ، وقد قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللغ : إن الخلاف في هذه المسألة عما يعود إلى الصبارة ، ولا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف ، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف . قلت : وقد نقل ابن الرفعة أن بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف ، إذا قلنا إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية (٣) وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيها ، فقد حكى التروى

(١) هو : إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزي الأدي الشيرازي ، العلامة المناظر كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره ، واشتهر بقوة الحجج في الجدل والمناظرة . من مؤلفاته : د البصرة ، ود اللغ ، في أصول الفقه ود المذهب ، في فقه الشافعية توفى سنة ٤٧٦ هـ .

(٢) وفيات الأعيان ٤/١ ، الأعلام ٤٤/١ ، ٤٥ .

(٣) راجع : المستصفي للزالي (٦/١) - المتهى لابن الحاجب ص ٢٤ - تفسير التحرير (٢/٢٨٠) .

(٣) وأقول : إن الصحيح في المذهب أنه لا يجب التعرض في النية للأداء والقضاء ، ولكن القاعدة تظهر في الإيمان والتعاليق ، بأن يقول لزوجته : متى يجب عليك صوم فأنت طالق .

(راجع : الإفتاح للخطيب الشربيني ١/٢١٩) .

في شرح المهذب عن ابن القاص (١) والجرجاني (٢) في المعاينة إن ركعتي الطواف تقضيها الحائض لأنهما لا يتكرران ، قال : وأنكر الشيخ أبو علي السنجي (٣) هذا وقال الوجوب لم يكن في زمان الحيض فكيف يسمى قضاء ، قال النووي: وما قاله الشيخ أبو علي هو الصواب ، لأن ركعتي الطواف لا يدخل وقتها إلا بالفراغ من الطواف ، قال : فإن قدر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف صح ما ذكرناه إن سلم لهما ثبوت ركعتي الطواف في هذه الصورة .

(١) هو : أحمد بن أبي أحمد الطبري ، أبو العباس بن القاص ، إمام عصره ، وصاحب التصانيف المشهورة ، منها : « التلخيص » و « المفتاح » و « أدب القاضي » وله مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول .

توفي سنة ٣٣٥ هـ بطرسوس .

(٢) النجوم الزاهرة ٣/٢٩٤ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٥٩) .

(٣) هو : أحمد بن محمد بن أحمد ، أبو العباس الجرجاني ، قاضي البصرة ، وشيخ الشافعية بها في عصره .

من مؤلفاته : « التحرير ، والبلغة ، والمعاينة » كلها في الفقه . توفي سنة ٤٨٢ هـ .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٣١ ، الأعلام ١/٢٠٧) .

(٣) هو : الحسين بن شعيب بن محمد السنجي ، أبو علي ، فقيه شافعي ، نسبته إلى « سنج » من قرى « مرو »

من مؤلفاته : « شرح الفروع لابن الحداد » و « شرح التلخيص لابن القاص »

توفي سنة ٤٢٧ هـ .

(وفيات الأعيان ١/١٤٥ - الأعلام ٢/٢٥٨) .

الباب الثاني

فيما لا بد للحكم منه
وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه.

الفصل الأول

في الحاكم

قال: (الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه ،
حقيقه ثلاثة فصول : الأول في الحاكم : وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد
الحسن والقيح العقليين في كتاب المصباح) .

هذا الباب معقود لأركان الحكم وهي ثلاثة: الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم
به ، الأول في الحاكم وهو الشرع ، فلا تحمين ولا تقيح بغيره ، وذمبت لادتهرة
إلى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما ، وأنه لا يفتقر معرفة أحكام الله تعالى
إلى ورود الشرائع ، وإنما الشرائع مؤكدة لما تقتضى به العقول ، إما بالضرورة
كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، أو بالنظر كحسن الكذب النافع أو
مستعانة الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح أول يوم من شوال .

واعلم أن الحسن والقيح قد يراد بهما كون الشيء ملائماً للبلبع ومنافراً ، أو
كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ، وبهذا
التفسير لا نزاع في كونهما عقليين ، إنما النزاع في كون الفعل متعلق النعم عاجلاً
والعقاب آجلاً ، ولذلك قال القاضي في مختصر التتريب إنما المقصد تحقيق ما يحسن
في قضية التكليف ويقبح ، وتفاصيل هذه المسئلة وحجج الاصحاب فيها

مبسوطة في الكتب الكلامية ، والمصنف أحال القول في ذلك على كتابه
مصباح الأرواح (١) .

فإن قلت : قد علم مذهب أهل السنة رضى الله عنهم في أن الأحكام إنما تثبت
من جهة الشرع ، ولا شيء منها عقلي فما معنى ما يأتي في عبارة أهل السنة من الفقهاء
من قولهم هذا حرام بالعقل ، وهذا جائز بالعقل ، وما شابه ذلك ؟ قلت : هذا
سؤال لنا غرض صحيح في الجزأب عنه لوقوف جماعة من الثماكين في الفقه
على أمثال هذه العبارة ووقوع الريب في قلوبهم من قائلها . والكلام عليه ، وإن
كان كالدخيل في هذا الشرح إلا أن غيرنا لا يقوم به فلننصده طالبه ، فنقول : المراد
من ذلك إما القياس ، وإما أن القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ، ورأينا الفرع
الجزئي من جملة أقسامها أدرك العقل دخوله في القاعدة فقيل ثبت بالعقل ، وهذا
معناه كما نقول المتر يصل على الراحلة ، وكل ما يصل على الراحلة فهو سنة فالوتر
سنة بالعقل بمعنى أن العقل أدرك النتيجة ، لا أنه جعل الوتر سنة ، ومن هذا
القبيل أن الشافعي رضى الله عنه أطلق القول في المختصر بتعصية الناجش (٢) .
وهو الذي يزيد في ثمن السلعة المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها ليخضع الناس
ويرغبهم فيها ، وشرط في تعصية من باع على بيع أخيه أن يكون عالما بالحديث .
الوارد فيه ، قال الشارحون السبب فيه أن النجش خديعة وتحريم الخديعة واضح
لكل أحد معلوم من الألفاظ العامة ، وإن لم يعلم هذا الخبر بخصوصه ، والبيع

(١) وهو كتاب في علم الكلام ، أوله : د الحمد لله الأول قبل كل
موجود ، رتبته على مقدمة وثلاثة كتب . وقد شرحه كثير من العلماء ،
منهم الفاضل عبيد الله بن محمد التبريزي المعروف بالمعبري المتوفى سنة ٧٤٣ هـ .

(كشف الظنون ص ١٧٠٥)

(٢) في هامش النسخة المطبوعة ص ٨٦ ما نصه : د هذا الذي أطلقه في
المختصر من تعصية الناجش قد صرح في الأم بخلافه ، فنص في اختلاف العراقيين
على أن النجش لا يحرم إلا على من علم النهي ، فيحمل إطلاق المختصر على
تقييد الأم . . .

على بيع الأَخ إنما عرف تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر
وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يعرف بالعقل وإن لم يرد شرع واعترض الرافعي
على هذا بأنه ليس معتقدا ، ولك أن يجمع بين كلام الشارحين وهذا الكلام ،
بأن الخديعة لما كانت محرمة من الألفاظ العامة أدرك العقل تحريم النجش ، لأن
كل نجش خديعة ، وكل خديعة حرام ينتج النجش حرام ومراده ، بقوله : وإن
لم يرد شرع أى خبر خاص لا القول بأن العقل يحسن ويقبح كما فهمه الرافعي (١)
فإن قلت : فالبيع على بيع الأَخ إضرار ، وكما يعرف تحريم النجش من الألفاظ العامة
في تحريم الخداع يعلم تحريم البيع على البيع من الألفاظ العامة في تحريم الإضرار .
قلت : كذا اعترض به الرافعي رحمه الله ، ولكن لقائل أن يقول لا يوجد البيع
على بيع الأَخ من الألفاظ العامة في الإضرار بخلاف النجش ، والفرق أن النجش
لا يجلب للناجش مصلحة ، لأنه لا غرض له إلا الزيادة في ثمن السلعة ليطلب نفعا
لصاحبها يلزم منه الإضرار بالمشتري . وجلب منفعة لشخص بإضرار آخر حرام
واضح من القواعد المقررة .

وأما البيع على البيع فهو يدعو أخاه إلى فسخ البيع لبيعه خيرا منه بأرخص ،
ففيه جلب منفعة له من حيث ترويح سلعته ، وللمشتري من جهة شراء الأجود
بأرخص . فهاتان مصلحتان لم يعارضهما إلا مفسدة ، وهى غير محتمة لجواز أن البائع
الأول يبيع سلعته إذا فسخ البيع فيها من مشر آخر بذلك الثمن ، أو أزيد ، فلا يلزم
من تحريم جلب منفعة واحد لازما ، وقوع مفسدة في صورة النجش تحريم جاب
منفعة اثنين بمجرد ظن ترتب مفسدة عليها ، فوضح أن العقل لم يكن قتل ورود .
الخبر الخاص في البيع على البيع ليدرك تحريمه لما ذكرناه بخلاف النجش .

(١) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي القزويني ،
كان مقبها من كبار الشافعية ، وكان له مجلس في قزوين ، للتفسير والحديث ،
يتصل نسبه برافع بن خديج ، الصحابي الجليل .
من مؤلفاته : التدوين في ذكر أخبار قزوين ، و الإيجاز في أخطار الحجاز ،
و د المحرر ، في فقه الشافعية توفي سنة ٨٦٢٣ هـ
(فوات الوفيات ٣/٢ ، الأعلام للزركلي ٤/١٧٩) .

واعلم أيضاً أنه يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتبحيح أو يستلزم قاعدة التحسين والتبحيح كقول أبي العباس بن سريج (١) وأبي علي ابن أبي هريرة (٢) والقاضي أبي حامد المروزي (٣) إن شكر المنعم واجب عقلاً ، وقول القفال (٤) إن القياس يجب العمل به عقلاً. وقوله إن خبر الواحد يجب العمل به عقلاً إلى غير ذلك من المسائل ، وسيبه كما قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم: هذه الطائفة من أصحابنا ، إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم فربما عثروا على هذه العبارة ، وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع فاستحسنوها فذهبوا إليها ولم يتفروا على القبائح والفضائح التي تحتها : هذا كلام الأستاذ ، وكذلك ذكر القاضي أبو بكر في التخليص الذي اختصره إمام الحرمين من كتابه التقریب في مسألة حكم الأعمال قبل ورود الشرع ، فإنه قال : مال بعض الفقهاء إلى الحظر ، وبعضهم

(١) هو : العباس بن عمر بن سريج ، من فقهاء الشافعية ومتكلمهم ، كان شيخ الشافعية في عصره ، توفي ببغداد سنة ٦٤٣ هـ (البغدادى ٤ / ٢٨٧) .
(٢) هو : الحسن بن الحسين ، المسكنى بأبي علي ، المعروف بابن أبي هريرة ، تقلد على أبي العباس بن سريج ، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد .
توفي سنة ٢٤٥ هـ .

(البغدادى ٧ / ٢٩٨ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١) .

(٣) هو : أحمد بن محمد بن أحمد الأسفرايينى ، أبو حامد ، من أعلام الشافعية ولد في « اسفرايين » بالقرب من نيسابور ، ورحل إلى بغداد فتفقه فيها وعظمت مكانته . من مؤلفاته : « الروتق » في الفقه والأصول .
توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الأعلام ١ / ٢٠٣) .

(٤) هو : محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير ، الشاشى ، أحد أئمة الدهر ، كان عالماً بالتفسير ، والحديث ، والكلام ، والأصول ، وسائر العلوم العربية .
توفي سنة ٣٦٥ هـ .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ٣ / ٢٠٠ ، شذرات الذهب لابن العباد ٣ / ٥١) .

إلى الإباحة ، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة مع علنا بأنهم ما استحسنوا مسالككم ، وما اتبعوا مقاصدم . انتهى ، وهذه فائدة عظيمة جليلة .

فرعان على الحسن والقبح

قال : (فرعان على النزول الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلاً ، إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى : « وما كنا معذيين حتى نبعث رسولاً ، ولأنه لو وجب لوجب إما لفائدة المشكور ، وهو منزه أو للشاكر في الدنيا ، وأنه مشقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل لها) .

هذان فرعان على قاعدة الحسن والتمجح ، جرت عوائد الأصحاب يذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيها لشدة سخافة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما ، ولهذا يقال إنهما على النزول أى الافتراض والتكليف في النزول عن المذهب الحق الذى هو فى الذروة إلى مذهبه الباطل الذى هو فى الحضيض . الأول شكر المنعم غير واجب عقلاً خلافاً للمعتزلة وبعض الحنفية وأما وجوبه شرعاً فمتفق عليه ، والمراد بوجوب الشكر عقلاً أنه يجب على المكلف تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية ، كذا نقله بعض أصحابنا عنهم . قال صفى الدين الهندى (١) ولا يبعد أن يراد به ما يزيد به نحن فى الشرع ، وهو أن الشكر يكون باعتقاد أن مابه من نعمة فمن الله ، وأنه المتفضل بذلك عليه ، فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفقاً ، ويكون بالفعل وهو بامتثال أوامره ، واجتناب مناهيه ، وبالقول وهو أن يتحدث بنعمة ربه ، واحتج فى الكتاب على ما ذهب إليه بوجهين :

(١) هو : محمد بن عبد الرحيم بن محمد ، الشيخ صفى الدين الهندى الأرموى ، كان أعلم الناس بمذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري ، وأدراهم بأسراره ، من مؤلفاته : « الزبدة » فى علم الكلام . و « النهاية » فى أصول الفقه . توفي بدمشق سنة ٧١٥ هـ . (حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، طبقات الشافعية لان السبكي ٩ / ١٦٢ ، ١٦٣) .

الأول : قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، (١) .

ووجه الدلالة فيه ظاهر ، وتقريره أنا مرعون على القول بالحسن والقيح والشرع على القول بأن العقل يحكم كاشف وقد أخبر أن التعذيب منتف قبل البعثة . فدل على أن العقل اقتضى ذلك ولو وجب شكر المعصم لحصل التعذيب بتركه ، ولم يتوقف على بعثة الرسل . فاضبط هذا التقرير ولا تعدل به .

والثاني : أنه لو وجب لوجب لفائدة أن التفريع على القول بقاعدة الحسن والقيح والإيجاب على القول به يستدعي فائدة ، وإن شئت قلت : لو وجب لوجب إما بلا فائدة وهو عبث مستقيح عقلا ، ولكن يلزم على هذا أن يكون المصنف أخل بأحد الأقسام ، وإما لفائدة عائدة إلى المشكور وهو سبحانه وتعالى وهو محال لنزوه عن القوائد والأغراض ، أو عائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا وهو أيضاً باطل ، لأنه مشقة وكلفة على النفس من غير حظ ونفع أو عائدة إليه في الآخرة ، وهو أيضاً باطل إذ لا استقلال للعقل بمعرفة القوائد الآخروية على وجه التفصيل ، وهذا مسلم لكن ليس من شرط الوجوب العلم بالفوائد التفصيلية ، وإن أريد الإجمالية فلا نسلم أن العقل لا يستقل بمعرفتها ، وذلك لأن القول في هذا مبنى على قاعدة الحسن والقيح ، وهي تقطع بإتصال الثواب بفعل الواجبات العقلية والعقاب بتركها ، ولقائل أن يقول العقل لا يستقل بإدراك الآخرة ، وكيف يستقل بالحكم بوجود دار أخرى مخلوقة للجزاء والإحسان ، وإذا لم يستقل بإدراكها لم يحكم بما يترتب عليها .

قال : (قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا : قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير وكاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة إلى كبريائه ، ولأنه ربما لا يقع لاتقاً قبل يتقضى . بالوجوب الشرعي . قلنا لإيجاب الشرع لا يستدعي فائدة) .

اعترض على الوجه الأخير بوجهين :

أحدهما : أنا نقول بعود الفائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا .

قوله مشقة وكلفة بلا حظ قلنا : لا نسلم أنه لاحظ لها في الشكر ، وذلك لأن
عائدة الشكر اندفاع ظن العقاب في الآخرة على تركه ، لأن العقاب على ترك الشكر
احتمال راجح يوجب للنفس القلق وعدم الطمأنينة ، بل مجرد توهم العقاب قد
يحصل فيه ذلك ، وأجاب المصنف بأن ترك الشكر كما أنه يستدعي ما ذكرتم كذلك
الإقدام عليه ، وذلك لأن من أقدم على الشكر فقد استعمل الأعضاء والقوى
المملوكة له سبحانه وتعالى ، وتصرف فيها بنير إذنه ، والتصرف في ملك الغير
بنير إذنه يوجب ما ذكرتم ، وأيضاً فالشكر لأنه تعالى منزل منزلة المستهزئ
بالمعنى لأن نعم الدنيا ، وإن جل خطبها فهي بالنسبة إلى كبريائه تعالى أقل من لقمة
بالنسبة إلى ملك عظيم ، لأن نسبة ما يتناهى إلى مثله أقل من نسبه إلى ما لا نهاية له
ولا ريب في أن القائم في المحافل يشكر الملك بسبب ما أسدياه إليه من نعمة - غير محدود
من المستهزئين مستوجب للتأديب ، وأيضاً فالشكر للملك العظيم ، إنما يكون على
وجه لائق بجنابه ، وقد لا تهتدى العقول إلى ذلك الوجه للاتق بجلاله سبحانه وتعالى
فيستحق العتاب بسببه .

فإن قلت : لما فسر الشكر باجتناب القبيح وإتيان الحسن علا المدح ما ذكرتم
ظلم بالشكر اللائق حينئذ كما هو معلوم بعد ورود الشرع ، قلت : هب أن الأمر كما
ذكرت لكن الإتيان بما ذكرت من الشكر يتوقف على استباح الفعل وتحسينه
فربما يستقيح الحسن ويستحين القبيح ، لأن العقول غير معصومة عن الخطأ لا يقال
قد تعارضت الاحتمالات والمواظبة على الخدمة أجمي من الإعراض والإهمال ،
لأننا نقول : ذلك في مشكور يسره الشكر ويسوره الكفران والله تعالى مبرأ
عن ذلك .

الوجه الثاني : أن ما ذكرتم منقوض بوجوب الشكر شرعاً فلو كان ما ذكرتموه
صحيحاً لم يجب بعين ما قررتم. بأن يقال لو وجب شكر المنعم شرعاً لوجب لغائدة
إلى آخر ما أوردتم وأجاب بأن الدليل المذكور لا يطرد في الوجوب الشرعي ، لأنه
لا تعلق أحكام الله تعالى ولا أفعاله ، فإجماع الشرع ليس لاستدعاء فائده له بحكم
المالكية أن يفعل ما يشاء ، وهذا جواب صحيح ما ش على اللائق بأصول المشككين ،
فإنهم لا يجوزون تعليل أفعال الله تعالى ، وهو الحق ، لأن من فعل فعلاً لغرض
كان حصوله بالنسبة إليه أولى سواء كان ذلك الغرض طائفاً إليه أم إلى الغير وإذا

كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكبلاً في غيره . تعالى الله عن ذلك .

وأما قول المصنف في القياس تبعاً للإمام دل الاستقراء على أن الله شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، فهو من كلام الفقهاء وإطلاقاتهم والصواب ما ذكره هنا .

(فائدة) قال الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بالسكيا في تعليقه في الأصول ومن خط ابن الصلاح (١) نقلت ذلك مسألة لشكر المنعم غير مسألة التحسين والتقييح بيانه إنا نقول ليس الشكر اللفظ فما معناه؟ قالوا : المعرفة قلنا المعرفة تراد للشكر فكيف تكون نفس الشكر ، فلا بد أن تتقدم على الشكر ، فإنما شكر من عرف وإن قالوا : نعي بالشكر ما تعنون أتم قلنا الشكر عندنا امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه ، وإن قالوا : فنحن نقول الشكر هو الإقدام على المستحسنات ، واجتناب المستبهمات قلنا : فهذه هي مسألة التحسين والتقييح بعينها ، قال : ولكننا أفردناها بالكلام على عادة المتقدمين .

الفرع الثاني

قال : (الفرع الثاني : الأعمال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء محرمة عند البغدادية ، وبعض الإمامية وابن أبي هريرة ، وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعلم الحكم ، والأولى أن يفسر بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده ، ولا يتوقف تعلقه عن البعثة لتجويزه التكليف بالحال) .

(١) هو : عثمان بن عبد الرحمن ، بن موسى الشهرزوري الكردى الشرخاني ، تقي الدين ، المعروف بابن الصلاح ، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقهاء وأسماء الرجال .

من مؤلفاته : « معرفة أنواع علم الحديث » ويعرف بمقدمة ابن الصلاح ، و « الآمال » في الفتاوى ، و « أدب المفتي والمستفتي » و « شرح الوسيط » في فقه الشافعية . توفي سنة ٦٤٣ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام ٤ / ٢٦٩) .

هذا المرع في حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه لا حكم فيها لأن الحكم عندهم عبارة عن الخطاب على ما تقدم تفسيره فحين لا خطاب لا حكم ، وأما المعتزلة فقسموا الأفعال إلى اضطرارية واختيارية .

الأولى الاضطرارية وهي التي تقع بغير اختيار المكلف ولا قدرة له على تركها كالتنفس في الهواء . قال الإمام : وذلك مما لا بد من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق .

الثانية : الاختيارية وهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها ، ومثلها يأكل المأكلة ، وبهذا يعرف أن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الأكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري ، ومنهم من جعل ما يحصل به الاعتداء من قسم الاختياري المتنازع فيه وتبهم المصنف كما ستره في كلامه إن شاء الله ، ولعل مرادهم الاعتداء ما يقع فوق الضرورة . إذا عرفت ذلك فقد قسموا الاختيارية إلى ما يقضى فيها العقل بحسن أو قبح ، واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمه إياها إلى الأحكام الخمسة وإلى ما لا يقضى العقل فيها بواحد منهما ، وهذه صورة مسألة الكتاب فقوله الاختيارية احتراز عن الاضطرارية ، وقاته أن يقول التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، فنقول ذهبت معتزلة البصرة وبعض الفقهاء من الشافعية والخفية إلى أنها على الإباحة قبل ورود الشرع ، وذهب معتزلة بغداد وبعض الإمامية والشيخ أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية إلى أنها محرمة ، وقد سلف اعتذار القاضي والأساذ عمر قضي في هذه المسألة بإباحة أو حظر من الفقهاء وتوقف الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي (١) في ذلك ، والخلاف في هذه المسألة جار في خطاب التكليف ، وخطاب الوضع على حد سواء ، وفسر الإمام توقف الشيخ بعلم الحكم أي باتقاء الأحكام ، وهذا ما قاله النووي في أوائل باب الربا

(١) هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، المكنى بأبي بكر ، الملقب بالصيرفي .
الأصول الفقيه . من مؤلفاته : شرح الرسالة للإمام الشافعي - رضی الله عنه -
توفي : سنة ٢٣٠ هـ .

(تاريخ بغداد ٥ / ٤٤٩ ، شذرات الذهب ٢ / ٢٢٥) .

في شرح المهذب أنه الصحيح عند أصحابنا أعني انتفاء الأحكام قال صاحب الكتاب والأولى أن تفسر التوقف بعدم العلم أي بأن لها حكماً قبل ورود الشرع، ولكننا لا نعلم ما هو وعلل ذلك بأن الحكم قديم عند الشيخ، فتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم منه أن يكون الحكم حادثاً وهو خلاف مذهبه، ثم استشعر المصنف سؤالاً فأجاب عنه وتقريره أن الحكم، وإن كان قديماً عند الشيخ لكن تعلقه حادث لأنه متوقف على بعثة الرسل والمراد بأنه لا حكم قبل ورود الشرع، أنه لا تعلق فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفاً لمذهب الشيخ. وتقرير جوابه أن التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال فيجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك.

ولقائل أن يقول: هذا حينئذ تكليف الناقل لا تكليف بالمحال، والشيخ إنما يجوز الثاني، ثم إن الشيخ لا يقول بوقوع التكليف بالمحال بل الخ تفسير التوقف بعدم الحكم وبه صرح القاضي في مختصر التقريب فقال: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وعبروا عن نفي الأحكام بالتوقف، ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام انتهى وهو مصرح بطلان ما ذهب إليه المصنف من التفسير، وكذا قال إمام الحرمين في البرهان لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وليس مراده إلا الوقف لعدم الحكم، وقال الغزالي إن أراد أصحاب الوقف أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال فصحيح، وإن أرادوا عدم العلم فهو خطأ، فإن قلت: الوقف هو الإمساك عن الحكم بشيء فلا يناسب تفسيره بالجزم، بأن لا حكم، قلت: معنى الوقف يرجع إلى أن فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة، لعدم التعلق به، فالتوقف إنما هو في وصف الفعل لا في وجود الحكم وعدمه لكن لما كان السبب، في هذا الوقف القطع بعدم الحكم بمعنى عدم التعلق فسرنا التوقف بعدم الحكم تجزئاً، فإن قلت: هذا لا يجامع اختياركم إن التعلق قديم، قلت: المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه، وهو منتف قبل البعثة، فلذلك انتفتنا انتفاء الحكم قبل البعثة، وفسرنا توقف الشيخ به، فإن قلت: هل الحكم بنتى الحكم قبل البعثة عقلي أو شرعي. قلت: هو عقلي لا شرعي. يقي ما ننبه عليه هنا، أن ما نقله المصنف عن الإمام ليس بجيد

فإنه حكى فى المحصول قول الوقف، ثم قال: هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم، وتارة بأننا لا ندرى هل هنا حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه لإباحة أو حظر. انتهى. فليس فيه اختيار بما نقله المصنف عنه.

فإن قلت: ما عذر المصنف فى ذلك؟

قلت: الظاهر أنه تبع صاحب الحاصل (١) حيث قال فيه التوقف مرة يفسر بأننا لا ندرى الحكم، ومرة بعدم الحكم، وهو الحق، وظن أن صاحب الحاصل اتبع الإمام على عادته فنسب اختيار هذا القول إلى الإمام، ويحتمل أن المصنف وقف للإمام على اختيار ذلك فى كلام له فى غير هذا الموضع، أو أنه أراد بالإمام إمام الحرمين. فإنه اختار ذلك فى البرهان حيث قال: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وهما احتمالان بعيدان.

(١) صاحب الحاصل هو: تاج الدين محمد بن حسين الأرموى المتوفى سنة ٦٥٦هـ اختصر كتاب المحصول، للإمام الرازى فى كتاب سماه «الحاصل».

(١٠ - الإبهام - ج ١)

أدلة القائلين بالإباحة

قال: (احتج الأولون بأنه انتفاع خال عن إمارة المفسدة ومضرة المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقْتِباس من ناره ، وأيضاً المآكل المذيبة خلعت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه تعالى ، وليس للإضرار اتفاقاً فهو للتعف ، وهو إما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجْتِتاب مع الميسل أو الاستدلال ، ولا يحصل إلا بالتناول ، وأجيب عن الأول بمنع الأصل ، وعلية الأوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعال بالعرض وإن سلم فالحصص ممنوع) .

احتج الأولون وهم القائلون بالإباحة بوجهين :

أحدهما : أنها انتفاع خال عن إمارة المفسدة ، فإن الكلام مفروض في فعل لا يظهر له مفسدة وخال عن مضرة المالك ، لأن المالك هو الله المنزه عن المضار المبرأ عن المنافع ، فتكون مباحة قياساً على الاستغلال بجدار الغير والاستضاءة بناره بغير إذنه ، فإنه أبيض لخلوه عن أمارات المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدمياً ، والدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية الإباحة الأفعال وهي صورة النزاع فيلزم الإباحة فيها . وتمثيل المصنف بالاقْتِباس فيه نظر ، لأن الاقْتِباس أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن ، فالأولى التمثيل بالاستضاءة كما ذكرنا .

وقد ذكر الرافعي جواز الاستغلال بجدار الغير والاستضاءة بناره والاستناد وإسناد المتاع في أثناء كلام في القسم الثاني في الجدار المشترك من كتاب الصلح . وذكر القفال المسألة في الفتاوى في واقعة جرت له مع السلطان محمود ، وأنه يجوز السعى في أرض الغير إن لم يخش أن تتخذ بذلك طريقاً وإلزام منه ضرر ، قال وكذلك النظر في مرآة الغير ، والإيقاد من ناره والاستغلال بجداره والالتقاط من حبوب الزرع المتناثر . وذكر القفال في الفتاوى أيضاً ، أنه يجوز إسناد خشبة إلى جدار الغير .

(الوجه الثاني) أن المزاكيل اللذيذة إن خلقت لا لغرض كان عبثاً محالاً ،

وإن خلقت لترض فلا جائز أن يعود إلى البارى لتزهره عن الأغراض ، فتعين أن يكون لترضنا ، وليس هو الإضرار باتفاق العقلاء . فهو حينئذ النفع ، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً . كالتلذذ والاعتذاء ، أو أخروياً بتعلق بالعمل كالاجتناب لكون تناولها مفسدة مع الميل ، فيستحق الثواب باجتماعها ، أو أخروياً يتعلق بالعلم بالاستدلال بها على وجود الصالح ، وكال قدرته ، وكل ذلك لا يحصل إلا بالتناول ، فواضح .

وأما توقف الاجتناب عليه فلأن المكلف إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت نفسه إليها ، وإنما يكون ذلك بعد التناول ، كذا قيل . والحق أن تارك المعاصى امتثالاً لأمر الله تعالى مع عدم ميلانه إليها يثاب على تركها بل هو عند قوم أعلى درجة من الذى فعلها . ثم انزجر عنها . وأما توقف الاستدلال فإنها يكون مع معرفتها . هذا تقرير الوجهين .

قال فى الكتال : وأجيب عن الأول ، بأننا لا نسلم ثبوت الحكم فى المقيس عليه ، فإن الاستدلال بمقدار الغير والاعتباس من ناره من جملة الأفعال الاختيارية الداخلة تحت صور النزاع ، ونحن سلمنا ثبوت الحكم فى الأصل فلا نسلم أنه معلل بهذه الأوصاف ، واستدلناكم على ذلك بالدوران لا يفيدكم لأن الدوران وإن كان حجة فالظن الحاصل منه ضعيف لا يستدل بمثله على هذه المسألة .

واعلم أن هذا لا يخالف قوله فى القياس بحجة الدوران لأن القائل بحجته معترف بأنه جار فى مجارى الظنون الضعيفة التى يستدل بها على الفروع الفقهية الجزئية دون المسائل الأصولية . وأما من قال بأنه مفيد للقطع فلا مبالاة بمعتقده الفاسد ، وأجيب عن الثانى بأن الدليل المذكور مبنى على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض ، وقد بينا فيما ساف أنه لا يجوز تعليلها ، ولقائل أن يقول إذا كان الكلام فى هذا الفرع مفرعاً على القول بقاعدة التحسين والتقيح وجب المثبى فيه على قاعدة القوم ، وهم يطلون أفعال الله تعالى ويزعمون أنها تابعة للصالح . ثم قال المصنف : ونحن سلمنا جواز تعليلها فلا نسلم انحصار الترض فيما ذكرتم ، وجاز أن يكون الترض فى خلقها هو التزهر بمشاهدتها أو غير ذلك .

أدلة القائلين بحرمتها

قال: (وقال الآخرون: تصرف بغير إذن للمالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب) .

احتج القائلون بأنها محرمة بأن الأفعال الاختيارية تصرف في ملك الغير بغير إذن فيحرم ، قياساً على التصرف في ملك الشاهد الذي هو الإنسان بغير إذنه ، والجامع بين . ورد هذا بالفرق ، وهو أن حرمة التصرف في ملك الشاهد بغير إذنه إنما كانت لتضرره بذلك ، وهذا بخلاف الغائب ، وهو الله لتزوجه عن الاضرار، وقد علم الواقف على هذا برالمصنف على الشريفين أنه يختار الوقف .

واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة بين الواقفية والقائلين بالإباحة . كما قال إمام الحرمين قال : فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك والأمر على ما ذكروه ، نعم لو قالوا حق على المالك أن يبيع ، فهذا يعكس الآن عليهم بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا يتنفع ولا يتضرر .

قال : (تنبيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن) .
هذا إشارة إلى جواب عن سؤال مقدر ذكره الفريقان على الواقفية بمعنى لا حكم ، ولك أن تقول: المصنف غنى عن ذكر هذا إذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم ، بل بمعنى علم العلم ، وتقرير السؤال أن الأفعال إن كانت ممنوعاً منها فهي محرمة وإلا فهي مباحة .

والجواب: أنا لا نسلم أنها إذا لم تكن ممنوعاً منها تكون مباحة ، لأن المباح هو ما أعلم فاعله ، أو ذلك على أنه لا حرج في فعله ولا تركه ولا يلزم من عدم المنع الإذن ، لأن عدم المنع أعم من الإذن ، والعام لا يستلزم الخاص .

الفصل الثاني

في المحكوم عليه ، وفيه عدة مسائل

الأول: في الحكم على المعلوم

قال : (العصل الثاني: في المحكوم عليه ، وفيه مسائل :

الأولى : يجوز الحكم على المعلوم كما أنا مأمورون بحكم الرسول ﷺ) .

قال أصحابنا: المعلوم يجوز أن يحكم عليه، لا بمعنى أن حال كونه معدوماً يكون مأموراً ، فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال ، ثم إن الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك ، وأما سائر الفرق فقد أنكروه وعظموا التكبير على شيخنا أبي الحسن (١) حتى انتهى الأمر إلى انكشاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب، منهم أبو العباس القلانسي من قدماء الأصحاب ، وقال كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وإنما ثبتت هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارئ بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يزال ، وجعل ذلك من صفات الأفعال ، وهذا ضعيف لأنه إثبات لكلام خارج عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام وذلك مستحيل قطعاً فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ، ثم يستجد كونها كلاماً فيما لا يزال وذهب بعض الفقهاء كما حكاه القاضي في مختصر التقريب إلى أن الأمر قيل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ، وليس بأمر إيجاب ، وهو ضعيف ، لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام ، فإنه كما يستبعد إلزام المعلوم يستبعد إعلامه،

(١) يقصد بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري ، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة

وتقدمت ترجمته .

واحتج أصحابنا بأن الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي ﷺ مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حال عدتنا .

قال: (قيل الرسول أخبر بأن من سيولد فآله سيأمره ، قلنا: أمر الله في الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا ، قيل : الأمر في الأزل ولا سامع ولا مأمور عيث ، بخلاف أمر الرسول عليه السلام ، قلنا : مبنى على القبح العملي ، ومع هذا فلا سفه في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد ؟) .

اعترض الخصوم على الدليل المتقدم بأنه لا يصح قياس أمر الله على أمر الرسول ﷺ ، لأنه ﷺ مبلغ لأمر الله تعالى ، فيكون مخبراً عن الله ، بأن فلاناً إذا وجد وانخرط في سلك من يفهم الخطاب فآله يأمره بكذا ، وإذا كان كذلك لم يكن أمراً للمحدوم بشيء ، وأجاب المصنف ، بأننا أيضاً نقول: أمر الله في الأزل معناه أنه أخبر بأن من سيوجد ويستعد لتلقي الأمر به يصير مأموراً بأمرى ، كما قلتم في أمر الرسول ﷺ ، فإن قلت : إذا كان أمر الله بمعنى الإخبار فلا يكون أمراً حقيقياً . قلت : كذلك ذهب إليه بعض الأشاعرة ، وضعفه الإمام بوجهين :

أحدهما : : أنه إن كان مخبراً لنفسه فهو سفه أو لغزه فحال ، إذ ليس ثم غيره ولهذا ذهب من صار إلى أن كلام الله في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ، ثم صار فيما لا يزال كذلك ، واعترض عليه القرافي بأننا نقول إنه مخبر لنفسه ، والقاتل يشتغل في فكره طرل ليله ونهاره ، ولا معنى لذلك إلا الإخبارات ، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه فلا يكون في حق الله تعالى تقييهاً ، بل الله تعالى عالم بجميع معلوماته ، ويخبر عن كل معلوم بخصوصاته وصفاته وأحواله ، ولا استحالة في ذلك ، ولم يزل الله تعالى في الأزل يخبر عن صفاته كآله ، وتموت جلال نفسه بكلامه النفسى أزلاً وأبداً ولا يسمع ذلك إلا الله تعالى بسمعه القديم ، وإلى هنا الإخبار أشار عليه السلام بقوله ولا أحصى ثناء عليك أذنت كائنات على نفسك ، (١)

(٢) هذا بعض حديث من دعاء رسول الله - ﷺ - رواه مسلم في صحيحه =

خالقه تعالى يثني على نفسه دائماً أزلاً وأبداً ، ولا معنى للتناء إلا الإخبار . قال :
وهذا واجب حق لا ينكره إلا من لم يرض بالعلوم العقلية الكلامية .

والثاني من اعتراض الإمام أنه لو كان بمعنى الإخبار لقبول الصدق والكذب ،
ولسكان يلزم ألا يجوز العفو ، لأن الخلف في خبر الله محال وهو ضعيف ، لأننا
نقول الأمر عبارة عن الإخبار بتزول العقاب إذا لم يحصل عفو ذكره
الأصفهاني (١) في شرح المحصول ، ثم اعترض الخصم على الجواب بأن الأمر
بالمعنى الذي ذكرتموه أيضاً محال في حق الله تعالى دون رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، لأنه تعالى إذا أخبر في الأزل ، يكون قد أخبر ولا سامع ولا مأمور
ومنى ، وصار كمن خلا بنفسه يحدثها وذلك عبث بخلاف أمر الرسول ﷺ
فإن بين يديه من يسمع ويمتل ويبلغ ، وأجاب بأن تقيح هذا سبني على مسألة
التحسين والتقيح وهي منهمة الأركان ، ولقائل أن يقول: إن ثبت قبح هذا فهو
صفة نقص ولا خلاف كما سلف في أن التحسين والتقيح على معنى صفات الكمال
والنقص عقلي وما تقدم من كلام القرافي يصلح جواباً هنا .

ثم أجاب المصنف ثانياً بأن أمر الله تعالى هو الطلب القائم بذاته على رأى أهل

عن عائشة رضى الله عنها - قالت: تفقدت النبي - ﷺ - ذات ليلة فتحسنت
فاذا هو راكع أو ساجد يقول: « سبحانك وبمحمدك ، لا إله إلا أنت ، وفرواية
في مسلم - أيضاً - فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد ، وهما منصوبتان
وهو يقول : « اللهم أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافانك من عتوبتك ، وأعوذ بك
منك ، لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، (الفتوحات الربانية
٢٦٩/٢ - ٢٧٠) .

(١) هو : شمس الدين : محمد بن محمود بن محمد بن عباد ، كان من العلماء الأجله
: للبرزين في سائر العلوم العقلية والعقلية ، تلقى العلم عن والده بأصفهان ، ثم رحل إلى بغداد
- وببلاد الروم وأخذ عن علماءها ، كما رحل إلى القاهرة ونال من حكمائها كل تقدير
- وإجلال . من مؤلفاته : « شرح المحصول للإمام الرازي ، وكتاب « القواعد
في العلوم الأربعة » : علم أصول الفقه ، وأصول الدين ، والخلاف والمنطق ،
توفى بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ (كشف الظنون ص ١٢٥٩) .

الحق ، ولا سفة في قيام طلب العمل بذاته عن سيوجد ، كما أنه لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد ، ولو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار مطالباً بذلك الطلب ومأموراً ، فكذلك المعنى القائم بذات الله الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد ، قديم تعلق بعباد على تقدير وجودهم ، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء . وهذا الجواب صحيح ، إلا أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح ، فإننا لا نسلم أنه يقوم بذات الأب طلب للتعلم من ابن سيولد ، وإن كان النزالي في طائفة قالوا : إن ذلك ثبت للذاهبين إلى كلام النفس بل يقول : إنما يقوم بذاته أنه لو وجد لطلب منه ، فإن قلت : إنما كان ذلك لأن الشاهد غالباً لا يستيقن وجود ولده ، إذ لا علم له بالنيب بخلاف من يعلم أن فلاناً يوجد في الوقت الفلاني لا محالة بتقديرى وإرادتى ، ونحن نفرض شخصاً أخبره صادق بأنه يولدك علم ولا يدع أن يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه .

قلت : ولو فرضت ذلك لم نسلم صحة قيام ذلك في نفسه ، وكيف يطلب ولا مطلوباً منه .

فإن قلت : فما الفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد حيث أجزتم صحة قيام ذلك بذات الله بخلاف الشاهد ؟

قلت : الله تعالى ليس كلامه إلا النفسى ولا يمكن أن يكون قيامه بذاته حادثاً ، وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث تعالى الله عن ذلك ، فلذلك لزم من هاتين المقدمتين أعنى امتناع كون كلامه غير نفسى ، وامتناع كونه محلاً للحوادث أن يكون الأمر قائماً بالذات في القدم وتعلقه بالمأمور حادث على حسب استعداده ، وأما الشاهد الذي لا يستحيل على ذاته قيام الحوادث بها ، وأمره يصدق طوراً باللسان وطوراً بالجان ، فلا ضرورة بنا إلى تقدير قيام الطلب بذاته من معدوم ، ومالتا لا تؤخره إلى حين يوجد ذلك للمعدوم فوضح السر في كون أمر الله تعالى من الأزل وثبوت الفارق بين الغائب والشاهد ، وأنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، وما ذكره الخصوم من الحسن والقبح والهديان والسفه والانتظام والاتساق في أمر ولا مأمور وغيرها كلها من نعوت المحدثات ، والقديم يتقدس عنه ويحقق هذا أن من أحب أن يحيط علماً بقطر البحار وأوراق الأشجار عد سفيهاً واستقبح منه ما أتى به ، بخلاف الرب سبحانه وتعالى ، فإنه ليعبوم الذي وجد أنه متوقف على أمره ، وقد قدر وجوده في وقت معلوم لا يتخلف عنه على صفة معلومة لا انفكاك

لها دون أمره نازل عنده منزلة الموجود فهو يأمره وينهاه ، ولا قبح هذا في جانب
البارئ سبحانه وتعالى ، وهذا واضح لمن تدبره ، ومن أراد الزيادة فالكسب الكلامية
التي وضعها أصحابنا بين أظهرنا .

وإمام الحرمين قال : إن هذا الموضع مما يستخير الله فيه ووعد بإملاء مجموع
عليه ، وقال : قول القائل إنه مأمور على تقدير الوجود تلبس ، فإنه إذا وجد لم يبق
معدوماً ، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً وإذا لاح ذلك ببق
النظر في أمر بلا مأمور ، وهذا معضل إذن فإن الأمر من الصفات المتعلقة وفرض
متعلق ولا متعلق له محال . انتهى . وفيما أوردناه كفاية .

(فائدة) قال إمام الحرمين ، في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد :
ذهب بعض من لا تحقيق له إلى أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق
بوجود واحد فصاعد ، ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود وسقوط هذا واضح .

(تنبيه) قد يسأل عن الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا لا حكم على العقلاء قبل
ورود الشرع ، فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة ، وقد تفينا الأحكام قبل
ورودهم ثم وأثبتناها هنا في الأزل . والجواب ما تقدم في خلال الكلام من أن
معنى قولنا : لا حكم قبل ورود الشرع أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعث لا بما قبلها .
فالمتى هناك تعلق الأحكام لا ذواتها ، فلا تناقض بين الكلامين .

المسألة الثانية

في تكليف الغافل

قال : (الثانية : لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال ، فإن الإتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلام : إنما الأعمال بالنيات ، ونوقض بوجود المعرفة وأوجب بأنه مستثنى) .

اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق ، على أنه يشترط في للأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب ، أو يتمكن من فهمه ، لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام للأمور بأن الأمر طالب للأمور به منه ، سواء أمكن حصوله منه أو لم يمكن ، كما في التكليف بما لا يطاق ، وإعلام من لا عقل له ، ولا فهم متناقض ، إذ يصير التقدير يا من لا فهم له أفهم ، ويامن لا عقل له اعقل للأمور به ، فعلى هذا لا يجوز أمر الجهاد والهيمة ، لعدم العقل والفهم وعدم استعدادهما ولا أمر الجنون والصبي الذي لا يميز لعدم العقل والفهم التامين ، وإن كانا مستعدين لهما ، وقد نسب المصنف امتناع تكليف الغافل إلى من يحيل تكليف المحال وهو يفهم أن الذي لا يحيله لا يمنعه ، وليس الأمر كذلك بل المختار منعه ، وإن فرغنا على صحة التكليف بالمحال .

وعلى المصنف في قوله تكليف المحال معترض آخر ، وهو أن تكليف المحال هو ما رجع إلى للأمور وهو تكليف الغافل ، فكان الأولى أن يقول التكليف بالمحال (١) .

واستدل المصنف على المختار بأن مقتضى التكليف الإتيان بالمأمور به على وجه

(١) فعلى هذا يفهم أن التكليف المحال : هو ما رجع إلى للمكلف نفسه .
أما التكليف بالمحال ، بزيادة الباء فهو : ما كان راجعا إلى المأمور به ، وهو الفعل
١٠ هـ محققه .

الامتثال للامر ، وذلك لا يتصور إلا إذا علم المكلف أن المكلف أمره به ،
والعافل لا يعلم ذلك فلا يمكنه الإتيان بالمأمور به على جهة الامتثال ،

قوله : « ولا يكفي مجرد الفعل ، هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أنا لا نسلم
توقف الإتيان بالمأمور به على العلم ، لجواز أن يصدر عنه ما كلف به من غير علم ،
وتوجيه الجواب أن مجرد الإتيان بالمأمور به لا يكفي في حصول الامتثال ، بل
لا بد معه من النية لما ثبت من قوله صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات » (١) وقد نقض
الخصم هذا الدليل بوجوب معرفة الله تعالى فإنها واجبة ولا يمكن أن يكون
وجوبها بعد حصولها للزوم تحصيل الحاصل ، وإذا كان قبل حصولها استحالة معرفة
هذا الأمر ، لأن معرفة أوامر الله بدون معرفة الله محال فقد كلف بما هو عافل
عنه ، وأجاب المصنف بأنه مستثنى من القاعدة لقيام دليل عليه يخصه ، وقد ضعف هذا
الجواب بأن التقض ولو بصورة قادح في الدليل ، وقيل الحق في الجواب أن يقال :
نختار أن التكليف بها يرد حال حصول العلم ، ولا يلزم تحصيل الحاصل ، لجواز
أن يكون المأمور به معلوما بوجه ما ، ويكون التكليف وارداً بتحصيل المعرفة
من غير ذلك الوجه ، وقد نجز شرح ما في الكتاب .

والذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه أن السكران مخاطب مكلف ولكن
الأصوليون على طبقاتهم ، منهم القاضى فى مختصر الترتيب صرحوا بخروج
السكران الخارج عن حد التمييز عن قضية التكليف والتسوية بينه وبين سائر من
لا يفهم . قال الغزالي : بل السكران أسوأ حالا من النائم الذى يمكن تنبيهه فإما أن
يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره ، للتغليظ عليه ،
أو يحمل كلامه على السكران الذى لا ينسل عن رتبة التمييز دون الطافح
المغشى عليه .

ولا ينبغي أن يظن ظان من ذلك أن الشافعي يجوز تكليف العافل مطلقاً

(١) أخرجه البخارى من حديث عمر بن الخطاب- رضي الله عنه ، وقد رواه
البخارى فى صحيحه سبع مرات إحداهما فى : « كيف كان بدء الوحى » ، (١-٢) .

فقدره رضى الله عنه مجل عن ذلك ، وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعى فصل بين السكران وغيره ثم إننا نقول: لعل ذلك هو الحق دالين عليه بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) (١) . فإن قلت: لعل المراد بالسكران فى الآية النشوان الذى لا ينسل عن رتبة التمييز ، قلت : هذا التأويل يتافى سياق الآية ، فإن الزب تعالى قال (حتى تعلوا ما تقولون) وليس عندى على من قال : إن السكران مكلف إلا إشكال دقيق لولاه لجرمت القول : بأنه مكلف وهو أنه يلزم من قال : إنه مكلف أن يأمره بالوضوء ويطلبه بالصلاة ويرد عليه إذن قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فإن تحريم الصلاة عليه لا يجامع مطالبته بها ، فالآية تصلح معتصماً للفريقين ، فمن يكلفه يقول الله خاطبه ومن يمنح يقول قد أمره بالألا يقرب الصلاة ، فإن قلت كيف لا تسكفون التائم وهو يضمن ما يتلفه فى نومه ويقضى الصلوات التى تمر عليه مواقيتها إلى غير ذلك من الأحكام ؟

قلت : الذى قلناه إنه لا يخاطب فى حال نومه ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك لقوله ﷺ من ترك صلاة أو نسيها فليصلها إذ ذكرها ، فإن قلت : إنما يخاطب فى اليقظة بسبب ما تقدم فى النوم .

قلت : مقصدنا نفي الخطاب فى حال النوم ، فاما ثبوت أسباب يستند إليها تثبت الأحكام فى اليقظة فما لا تنكره ، ويوضح هذا أن الصبي الذى لا يميز لو أتلف شيئاً لطالبناه ببذله ، فوجوب الزكوات والقرم والنفقات ليس من التكليف ، بل الإتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق فى ذمة الصبيان بمعنى مخاطبة الولي فى الحال بالأداء ومخاطبة الصبي بعد البلوغ ، وذلك غير محال وليس كقولك لمن لا يفهم افهم ، فإن أهلية ثبوت الأحكام فى الذمة تستفاد من الإنسانية التى بها يستعد بقبول قوة العقل الذى به قوة فهم التكليف فى ثابى الحال ، حتى أن البهيمة لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهياً لإضافة الحكم إلى ذمتها بخلاف النطفة التى فى الرحم إذا ثبت لها الملك بالإرث والوصية ، والحياة غير موجودة بالفعل ولكن بالقوة ، وكذا الصبي مصيره إلى

العقل فصح إضافة الحكم إلى ذمته ومطالبته في ثاني الحال ، ولم يصلح للتكليف في الحال ، فإن قلت لو انتفخ ميت وتكسر بسبب انتفاخه قارورة فينبغي إيجاب ضمانها كالطفل يقطع على قارورة قلت يحتمل أن يقال بذلك ، وأن يطالب به الورثة ، كما يجب الضمان على العاقلة والفعل لم يصدر منهم ، ولكن قال الأصحاب لا يجب وفرقوا بينه وبين الطفل بأن للطفل فعلا بخلاف الميت ، وإيجاب الضمان على من لا فعل له غير معقول وهو متجه ، فإن قلت فالصبي المميز يفهم الخطاب فلم تمت تكليفه ؟

قلت : العقل لا يمنع منه ولكن الشرع رفع ذلك عنه بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « رفع القلم عن ثلاث ، الحديث (١) .

وقد قال البيهقي : إن الأحكام إنما نيطت بخص عشرة سنة من عام الخندق ، وأنها كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز ، وبهذا يجاب عن سؤال من يقول الرفع يقتضي تقدم وضع ولم يتقدم على الصبي وضع ، فإن قلت : ما الحكمة في تقدير الرفع بالبلوغ وهو إذا قارب البلوغ عقل ، قلت : قال القاضي أبو بكر : إن عدم بلوغه دليل على قلة عقله ، وهو تصریح منه بأن العقل يزيد ويكمل بلحظة ، وليس يتجه ذلك ، كما قال الغزالي ، لأن انفصال النطفة لا يزيد عقلا ، لكن حظ الخطاب عنه تخفيفا وزيادة العقل ونقصانه إلى حد يناط به التكليف أسرخني ، لا يمكن الاطلاع عليه بقية لكونه يزيد على التدرج ، وقد علم من عوائد الشرع أنه يعلق بالحكم على مظانها المنضبطة لا على أنفسها ، والبلوغ مظنة كمال العقل فعلق الشارع الأمر عليه ، وإن جاز وجود الحكمة قبله بلحظة أو بعده بلحظة ، وفي الشريعة صور

(١) ولفظه : عن علي - رضی الله عنه - أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يشب ، وعن المعتوه حتى يعقل » .

أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم ، كما أخرجه أبو داود والنسائي وأحمد والطبراني بروايات مختلفة .

(صحيح الجامع الصغير للألباني ٣ - ١٧٩)

كثيرة تضاهي ذلك ، بل ربما شذت الصورة عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيها كضرب من التعبد ، وفي ذلك فروع :

منها: لو كمل وضوءه إلا إحدى الرجلين ، ثم غسلها وأدخلها الخف ، فإنه ينزع الأولى ثم يلبسها ليكون قد أدخلهما على طهارة كاملة .

ومنها : لو اصطاد صيداً وهو محرم ولا امتناع لذلك الصيد ، فإنه يرسله ويأخذه إذا شاء .

ومنها : إذا تيقن عدم الماء حواليه ، فإنه على وجه يلزمه الطلب . وقد عددنا في الأشباه والنظائر كله الله من ذلك كثيراً .

فإن قلت : كيف أمرت الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين وضربته عليها وهو ابن عشر ؟ .

قلت : قد علمت أن العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك ، ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمرينه على ما يخاطب به حتماً فيما يؤل ، وليس المقصود من هذا الخطاب غير ذلك ، ولذلك لا نقول إنها واجبة عليه بل على الولي أن يأمره بها ولا تبعه على الصبي في آخرته بتركها والله أعلم .

فإن قلت : كيف منعم تكليف الغافل الداخل في قالب الموجودات ، وجوزتم تكليف المعدوم ؟

قلت : تكليف للمعدوم بمعنى تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده ، والنوع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلة .

فإن قلت : الدهري مكلف بالإيمان وهو لا يعرف المكلف فكيف يفهم التكليف ؟

قلت : الاعتبار التمكن من الفهم وهو متمكن بواسطة النظر (١) .

(١) وخلاصة ذلك : أن العلماء اتفقوا على أن شرط التكليف أن يكون المكلف عاقلاً ظاهراً ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم =

== مجال ، كالجماد والهيمة ، كذلك من شرط التكليف : فهم أصل الخطاب جملة لا تفصيلاً ، وأن يكون مقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الأمر هو الله تعالى ، وكون الأمور به على صفة معينة .

فالصبي وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز ، إلا أنه غير فاهم فهماً كاملاً لوجود الله تعالى ، وكونه متكلاً مخاطباً ، مكلفاً بالعبادة ، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن ربه عز وجل — وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف .

ولما كان الفعل والفهم فيه خفيان لا يظهران جعل له الشارع ضابطاً يعرف به وهو البلوغ ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه ، كما في الحديث المتقدم .

ويستفاد من ذلك :

(أ) أن العقل عماد التكليف ، فمن لا يعقل لا يمكن توجه الخطاب إليه .

(ب) أن العقل ينمو ويتدرج ، وأنه لا يصل إلى حد التكليف إلا إذا تكامل نموه .

(ج) أن نمو العقل شيء خفي ، فلا يد له من ضابط ظاهر ، وهو البلوغ .

(د) أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في الحكم التكليفي ، أما الحكم الوضعي فلا خلاف بين العلماء في أنه ليس من شرطه العقل ، فإن المجنون والصبي غير المميز تتعلق بهما الأحكام الوضعية ، فإذا أتلف أحدهما شيئاً وجب ضمانه على وليهما .

(هـ) ما نسب إلى الإمام الشافعي من أنه يجوز تكليف الغافل — أخذاً ==

• • • • •

من كلامه في وقوع طلاق السكران .

فإننا نجهل الإمام الشافعي من أن يقول إن من لا يفهم الخبأب يكون مكلفا
فلعل الإمام الشافعي يقصد بذلك التغليظ على السكران للمتعدى بسكره ، عقوبة له
وزجراً عن العودة إلى مثل ذلك ، لأن رفع التكليف رخصة . والرخص لا تناط
بالمعاصي .

ويدل على ما قلناه : ما قاله الإمام الشافعي نفسه في كتاب « الأم » :

« إن قال قائل : فهذا مغلوب على عقله ، والمرضى والمجنون مغلوب على عقله ؟

قيل : المريض مأجور ، ومكفر عنه بالمرض .

مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله ، وهذا آثم (أي السكران) مضروب على
السكر ، غير مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ،
الأم (٢٥٢/٥) ط بيروت .

فعلى هذا يجب أن يفهم كلام الشافعي ، في هذه المسألة . وبالله التوفيق .

أه بحقه .

المسألة الثالثة

الإكراه الملجئ يمنع التكليف

قال : (الثالثة: الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة) .

الإكراه إن انتهى إلى خد الإلجاء ، بحيث صارت نسبة فاعله إلى الفعل المكروه عليه ، كنسبة المرتضى إلى حركته منع التكليف في المكروه عليه أو ضده ، والقول في جوازه مبني على التكليف بما لا يطاق ، واستدل المصنف على امتناعه بزوال القدرة ، فإن العمل يصير واجب الوقوع ويصير عدمه ممتنعاً والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق ، وقال القاضى في مختصر التعريب : إن هذا القسم لا يسمى عند المحققين إكراهاً ، لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار ، فلا يوصف ذو الرعدة الضرورية بالإكراه ، وإنما المكروه من يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار ، وقد ذهب أصحابنا إلى أن ذلك لا يمنع التكليف ، صرح به طوائف منهم القاضى وإمام الحرمين ، وأبو إسحق الشيرازى ، والغزالي ، وجماعة ، ومال إليه الإمام ، وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف وهذا ما أفهمه كلام المصنف كذا نقله جماعة ، وحكاية لإمام الحرمين عنهم أن المكروه على العبادة لا يجوز أن يكون مكلناً بها ، قال : وبنوا ذلك على أصولهم في وجوب إثابة المكلف ، والمحمول على الشيء لا يثاب عليه ، قال : وقد ألزمهم القاضى المكروه على القتل ، فإنه منهي عنه وآثم به لو أقدم عليه ، وهذه هفوة عظيمة ، فإنهم لا يمنعون النهى عن الشيء مع الحمل عليه ، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب ، وإنما الذي منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به انتهى وقد تابع القاضى جماعة من الأصحاب على إلزام المعتزلة بذلك وهو صحيح ، وما ذكره إمام الحرمين حق من هذا الوجه ، ولكن المزمون لم يوردوه على هذا المأخذ بل هو من جهة أنهم منعوا أن المكروه قادر على حين الفعل المكروه عليه فبين المزمون أنه قادر لأن المعتزلة كلّفوه بالضد وعدم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة على الفعل والقدرة عنهم على الشيء قدرة على ضده ، فإذا قدر على ترك القتل قدر على القتل .

(١١ - الإيهام - ١٦)

قال الغزالي : وهذا ظاهر ، ولكن فيه غور ، وهو أن الامتثال ، إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له يباعث الأمر والتسليف دون باعث الإكراه ، فالآتي بالفعل مع الإكراه إن أتى به لداعى الإكراه فلا يكون مجيباً داعى الشرع ، وإن أتى به لداعى الشرع فصحيح ، قال بعض المتأخرين : وهذا الذى ذكره إنما هو في العبادات المشروطة فيها النية ، أما ما لا يشترط فيه النية كرد المخصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالمتصور فيه واقع قصد أو لم يقصد ، فيخرج من عهدة التكليف به مع الإكراه. هذا كلام الأصوليين ، وأما الفقهاء فقالوا : لا يباح بالإكراه الزنا والقتل ، ويباح شرب الخمر ، والإفطار وإتلاف مال الغير ، والخروج من الصلاة ، والتلفظ بكلمة الردة . وقد يجب بعض ذلك . فإن قلت : قد قال الفقهاء إن الإكراه يسقط أثر التصرف ، قلت : لا يلزم من كونه مسقطاً أثر التصرف ألا يجمع التكليف ، والضابط في خطاب المكروه وتصرفاته والجمع بين كلام الأصوليين والفقهاء فيه يستدعى مزيد بسط لعنا نستقصى القول فيه في كتابنا الأشياء والنظائر على أن الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة منها الإكراه على القتل على أصح القولين ، ومنها الإكراه على الكلام في الصلاة على الأصح ، ومنها الرضاع .

ومنها على الحدث . وقد حكى الرافعى عن الحناطى (١) وجهين في انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسياً فلا يبعد أن يقال بجريرتهما في حالة الإكراه .
ومنها الإكراه على الزنا إن قلنا : يتصور الإكراه عليه .

ومنها قال في الاستقصاء نقلاً عن الإيضاح إذا تبايعا في عقد الصرف وتفارقا قبل القبض يبطل ، سواء كان في حالة الاختيار أم الإكراه ، وقد يعترض على .

(١) هو : الحسين بن محمد بن عبد الله الشيخ الإمام أبو عبد الله الحناطى الطبري ، كان إماماً جليلاً حافظاً لسكتب الإمام الشافعى - رضى الله عنه - توفي بعد الأربعمئة هجرية .

(تاريخ بغداد ٨ / ١٠٣ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤ / ٢٦٧ - ٣٧١)

هذا بأن الإكراه لا يبطل خيار المجلس في البيع على الصحيح ، ويجاب بضيق باب الربا . والمسألة في شرح المنهاج لوالدى مبسوطه .

ومنها إذا أكره ففعل أفعالا كبيرة في الصلاة بطلت بلا خلاف .
ومنها لو أكره على التحول عن القبلة أو على ترك القيام في الفريضة مع القدرة فصلى قاعدا لومه الإعادة لأنه عذر ، وهذه كالتى قبلها .

ومنها إذا أكره حتى أكل بنفسه وهو صائم أو أكرهت المرأة حتى مكنت من نفسها ففي الفطر قولان .

ومنها إذا حلف بالله مكرهاً انعمدت يمينه على وجه . حكاه ابن الرفعة .

المسألة الرابعة

في وقت توجه الخطاب إلى المكلف

قال: (الرابعة: التكليف يتوجه حال المباينة ، وقالت المعتزلة: بل قبلها) .

للمسألة من مشكلات المواضع وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول ، ونحن نذكر مقالات الناس والتنبيه على جهة الاختلاف ثم لعمد إلى الرأي الأسد فتنازل عنه فنقول : قال القاضي في مختصر التقريب باختصار إمام الحرمين : الفعل مأمور به في حال حدوثه ، ثم قال المحققون من أصحابنا : الأمر قبل حدوث الفعل للمأمور به أمر إيجاب وإلزام ، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب والدلالة على امتثال المأمور به ، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق به ولكن لا يقتضى ترغيباً مع تحقق المقصود ولا يقتضى دلالة ، بل يقتضى كونه طاعة بالأمر المتعلق ، وذهب بعض من ينسب إلى أهل الحق إلى أن الأمر إنما يقتضى الإيجاب على التحقيق إذا قارن حدوث الفعل ، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحتمية الوجوب عند الوقوع . وهذا باطل ، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفي حال الحدوث ، وإنما يفرق الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة ، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه ، وزعمت القدرية بأسرها أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده ، ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية فلم يصفوا كاتساً بجزر ولا وجوب ولا نذب ، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث ، ثم افترقوا فيما بين أظهرهم ، فقال بعضهم :

لا يصح تقدم الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد ، وصار الآكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات ، ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا في أنه هل يشترط بقاء المكلف في الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف ، فمنهم من شرط كونه مستجمعاً لشرائط التكليف في كل الأوقات المتقدمة .

وزعم بعضهم : أنا لا اشتراط ذلك ، وإنما تشترط اجتماع الأوصاف عند حدوث الفعل ، ويشترط في الأوقات المتقدمة عليه كون المخاطب من يفهم الخطاب ثم افرقوا بعد ذلك في أصل آخر ، وذلك أنهم قالوا هل يجوز أن يتقدم الأمر على الأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب ؟

فمنهم من شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله ، ومنهم من لم يشترط ذلك انتهى . وهو أثبت منقول في المسألة وصرح نقل إمام الحرمين في البرهان أن مذهب أصحاب الشيخ أن الفعل في حال حدوثه مأمور به ، ثم ذكر في تعليقه ما يدل على أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه ، وهذا هو الذي يقتضيه أصلهم وهو أن الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله .

فإن قلت : أصلهم الآخر وهو تحوير التكليف بما لا يطاق يقتضى جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة ، فعلى هذا يكون الأمر مأموراً قبل التلبس بالفعل .

قلت : لعلمهم فراعوا هذا على استخالته أو أنهم وإن جوزوه فلم يقولوا بوقوعه ويكون كلامهم هنا بناء على عدم الوقوع ، ثم اختار إمام الحرمين مذهب المعتزلة من الأثر بالحادث قبل الحدوث وعدم الأمر به مع الحدوث ، وقال : إما أن يتجه القول في تعاقب الأمر به طلباً واقتضاء مع حصوله مذهب لا يرضيه لنفسه عاقل ، وأما النزالي ، فإنه قال بوجود الأمر قبل الفعل وسلم مقارنة القدرة للفعل ومن هنا خالف قول إمامه ، فإن إمامه رأى أن القدرة هي التمكن وحالة الوجود تنافي التمكن من الفعل والترك فيتين الوقوع كذا قال القرافي ، وهذه عبارة النزالي : لا أمر إلا بعدم يمكن حدوثه ، وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً ، كما كان قبل الحدوث ، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية في الوجود ، اختلفوا فيه ، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره . .

وأما الإمام فقال : ذهب بعض أصحابنا إلى أن الأمور إنما يصير مأموراً حالة زمان الفعل ، وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً .

وقالت المعتزلة : « إنما يكون مأموراً بالفعل قبل وقوعه . ثم استدلت على أنه لا يمتنع كونه مأموراً حال حدوث الفعل ، وإذا توكل دليله أرشد إلى أنه اختار ما حكاه عن بعض الأصحاب من أن التكليف يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها وهذا هو المذهب الذي حكاه القاضي عن بعض ما ينتمى إلى أهل الحق ، وقال إمام الحرمين : لا يرتضيه لنفسه عاقل ، ولم يتعرض الإمام إلى حكاية القول الذاهب إلى أنه مأمور قبل الحدوث ومع الحدوث ، وهو الذي ذهب إليه المحققون من أصحابنا كما قاله القاضي بل حاصل ما فعل أنه اختار أحد مذهبي الأصحاب ، واقتصر مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلة . »

وقال الآمدي : « اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا انتهى ، وهذا الذي ادعى الاتفاق على خلافه إلا عن شذوذ هو أحد شقي ما اختاره الإمام ونصبه محل النزاع مع المعتزلة قال : وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل ، واختلفوا في جواز تعلقه في أول زمان حدوثه فأنبت أصحابنا ونفاه المعتزلة انتهى . »

وهو ما أشعر به كلام النزالي المتقدم وهو نقل متقن محرر وانبعه عليه ابن الحاجب إلا أنه نسب القول بانقطاع التكليف حال حدوث الفعل إلى الشيخ وليس بجيد ، فليس للشيخ في المسألة صريح كلام وإن كان ذلك يتلنى من قضايا مذهبه .

وقال ابن برهان في أصوله : « الحادث في حال حدوثه مأمور به خلافاً للمعتزلة ، انتهى . ولم يتعرض له قبل الحدوث ، وأما صاحب الكتاب فن شاعر الإمام نبيح . وقد أوردنا من النقول في المسألة ما فيه كفاية للتبصر . »

أدلة القائلين بتوجه الخطاب

عند المباشرة

قال: (لنا أن القدرة حيثئذ قبل التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال . قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال ، وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك) .
قد علمت : اتباعه للإمام في اختيار أن التكليف إنما يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها ، واستدل عليه بأن التكليف مشروط بحصول قدرة المكلف ، وحينئذ فيكون التكليف متوجهاً حال المباشرة ، ولا يكون متوجهاً قبلها ، أما تحقق القدرة حال المباشرة فلأن المراد من القدرة التمكن من الفعل ، والتمكن حاصل حيثئذ ، وأما اتفاؤها قبل المباشرة فلأن الفعل قبل المباشرة يمتنع الوقوع إذ لو كان ممكن الوقوع لأمكن أن يفرض وقوعه ويكون ما فرضته أنه قبل المباشرة هو حال المباشرة وهذا خلف فوضح أن الفعل قبل المباشرة يمتنع الوقوع والتمتع لا قدرة عليه .

قوله : « قبل التكليف ، أجاب الخصم عن القول بأنه إذا كان ممتعاً قبل المباشرة فلا يكلف به ، بأن التكليف الذي ادعينا أنه ثابت قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ما ذكرتم ، بل التكليف في الحال يعني قبل المباشرة تكليف بالإيقاع في ثاني الحال ، يعني حال المباشرة .

واعترض المصنف على هذا الجواب بأن الإيقاع المكلف به إذا كان نفس الفعل فالتكليف به في الحال أي حال قبل الفعل محال ، وذلك لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل مباشرته امتناع التكليف بالإيقاع ، إذ الفرض أن الإيقاع هو نفس الفعل ، وإن كان الإيقاع غير الفعل فيعود الكلام إليه أي إلى هذا الإيقاع الذي كلف به ، ويقال هذا الإيقاع الذي وقع التكليف به إن وقع التكليف به حال وقوع الإيقاع لزم المدعى وهو توجه التكليف حال المباشرة ، وإن وقع التكليف به قبله لزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأننا قررنا أن القدرة مع الفعل .

فإن قلت : التكليف قبل الإيقاع بإيقاع الإيقاع في ثاني الحال .
قلت : يعود الكلام إليه أيضاً ، ويقال لإيقاع الإيقاع الذي كلف به إما أن
يكون نفس الفعل أو غيره ، ويتسلسل فتعين أن يكون توجه التكليف حال
المباشرة لا قبلها .

قوله : « قالوا ، إشارة إلى حجة ذكرها المعزلة وهي أن الفعل حال المباشرة .
واجب الصدور عن المكلف لامتناع الترك منه حيثئذ ، وكل ما كان واجب للوقوع
فليس بمقدور ، وما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف نحوه فلا يتوجه التكليف
نحو الفعل حال المباشرة ، وأجاب بأنه لما كانت القدرة هي التمكن من الفعل
والداعية هي ميل الإنسان إلى الفعل أو الترك ، إذا علم أو ظن أن له في الفعل
مصلحة أو مفسدة ، وإذا اجتمعت القدرة والداعية سميت علة تامة وإذا وجدت
فقبل يجب وقوع الفعل ، وقيل لا يجب بل يكون الفعل أولى وإذا عرفت هذا
فقول : الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال
القدرة والداعية عند الخضم لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل ، مع أن الفعل
واجب الصدور في تلك الحالة فانتفى ما ذكرتموه ، ويمكن أن يقرز على وجه آخر
فيقال : القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارناً
للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فبطل دعواكم أن ما كان
واجب الصدور لا يكون مقدوراً ، والتقرير الأول أقرب إلى كلام المصنف وهو
يتمشى على تقدير التزام الخضم أن العلة مع المعلول ، والثاني يتمشى على تقدير قوله
العلة قبل المعلول وتوجيه كلام المصنف على التقرير الثاني أن يقال : فإما يكون
التكليف حال القدرة والداعية مع ويلزم من مجموعهما وجوب الوقوع وقد اعترض
العبري ، بأنه إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب
الوقوع فيلزم التكليف بالمتنع أو الواجب ، وهو محال . هذا شرح ما في الكتاب
على الاختصار والمسألة دخيلة في هذا العلم والكلام فيها عما لا يكثر جدواه ،
والذي بقوله إن الحق في أحد جهتين إلى الأشاعة مرجعها :

أحدهما : القول بأن التكليف متوجه قبل المباشرة وحال المباشرة أيضاً . وهو
المنقول عن المحققين .

والثانية : أن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة ، وهو مختار الإمام وصاحب الكتاب وهو عندنا منفتح لا يمنعنا عن الجزم به إلا ما سنذكره بعد سؤال وجواب نوردهما إن شاء الله تعالى .

فإن قلت : هذا يؤدي إلى أن المكلف لا يعصى بترك مأمور به لأنه إن أتى به كان بمثابة ، وإن لم يأت كان معذوراً لعدم التكليف .

قلت : هذا من الأسئلة التي قامت بها الشناعة على القائل بهذه المقالة ، وجوابه عندنا دقيق فنقول : إذا كان التكليف متوجهاً حال المباشرة فهو في حال ترك المأمور به مباشر للترك ، والترك فعل وهو حرام ، فقد باشر الترك فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك ، والعقاب ليس إلا على الترك ، وهذا في غاية الحسن ، وقد أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف مالا يطاق وهو أجل ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة ، وليس عندي فيه إلا أنه يلزم منه أن يقال تارك الصلاة مثلا غير مكلف بالصلاة بل بترك ترك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة ، وقد ادعى إمام الحرمين اتفاق أهل الإسلام على أن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام ، فإن صح الإجماع هكذا قبل يصد عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة .

وإن أمكن رده إلى ترك الترك كما قررنا فهذا المذهب منفتح .

الفصل الثالث

في المحكوم به ، وفيه عدة مسائل
الأولى : في جواز التكليف بالمحال

قال : (الفصل الثالث) في المحكوم به وفيه مسائل :

الأولى : التكليف بالمحال جائز لأن حكمه لا يستدعى غرضاً . قيل : لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) ،
ما لا يقدر العبد عليه قد يكون معجزاً عنه متعذراً عادة لا عقلاً كالطيران في الهواء ، وقد يكون متعذراً عقلاً ممكناً عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، فإن إيمانه مستحيل ، والحالة هذه عتلاً لتعلق علم الله به . وإذا سئل ذرو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه ، وهكذا كل طاعة قدر في الأزل عدمها ، وقد يكون متعذراً عادة وعقلاً ، كالجمع بين السواد والبياض .

إذا عرفت هذا فحمل النزاع في التكليف بالمستحيل إنما هو المتعذر عادة ، سواء كان معه التعذر العقلي أم لا . أما المتعذر عتلاً فقط لتعلق علم الله به فأطبق العقلاء عليه وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (١) فنقول : ذهب جماهير الأصحاب إلى أنه يجوز التكليف بالمحال ، وذهبت المعتزلة إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقاً ، وإليه ذهب بعض أصحابنا ، كالشيخ أبي حامد ، وإمام الحرمين والغزالي ، واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (٢) كما صرح به في شرح العنوان . وذهب قوم إلى أنه إن كان ممتنعاً لذاته لم

(١) سورة يوسف عليه السلام آية ١٠٣

(٢) هو : محمد بن علي بن وهيب مطبع المنفلوطي ، المصري . نشأ في قوص بصعيد مصر ، ولد في شعبان سنة ٦٢٥ هـ يئتيغ من أرض الحجاز وكان والده في رحلة الحج فطاف به حول الكعبة داعياً له ، فاستجاب الله دعاه ، فكان ولده =

يجز وإلا جاز ، واختاره الأمدى وادعى أن الغزالي مال إليه . وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا يجوز أن يرد التكليف بالمحال ، فإن ورد لانسبه تكليفاً ، بل يكون علامة نصبها الله على عذاب من كلف بذلك ، واستدل في الكتاب على الجواز مطلقاً بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثاً وذلك مبنى على تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض وهو باطل ، وهذا يصلح رد أعلى من بني الامتناع على ذلك ، وهم المعتزلة . وأما من وافقهم مع أصحابنا فلهم مأخذ آخر .

واحتج المعتزلة ومن وافقهم ، بأن المحال لا يتصور ، لأن كل ما يتصور بالعقل فهو معلوم ، إذ التصور من جملة أقسام العلم وكل معلوم متميز ، وكل متميز ثابت لأن التميز صفة وجودية ولا بد لها من موصوف موجود ضرورة علم قيام الموجود بالمعدوم ، فلو كان متصوراً لكان ثابتاً ولكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً . وإذا كان غير متصور فلا يكلف به لأنه والحالة هذه مجهول .

قال الغزالي : والمطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للكلف بالاتفاق ، وأجاب المصنف بأنه إن كان غير متصور كما ذكرتم فيمتنع منكم الحكم عليه لأن الحكم على الشيء فرع تصوره ، فلم حكتم عليه بالاستحالة ؟

ولقائل أن يقول : الحكم باستحاله إنما يتوقف على تصوره في الذهن لا على

= من العلماء العاملين ، وذاع صيته ، واشتهر بالصلاح والتقوى حتى لقب بـ (تقي الدين) .

من مؤلفاته : (شرح كتاب عمدة الأحكام) ، (الإمام والإمام) في أحاديث الأحكام) ، (مقدمة الطرزي في أصول الفقه) .

توفي رحمه الله تعالى في صفر سنة ٧٠٢ هـ بالقاهرة ودفن بالقراة الصغرى
(شذرات الذهب ٦/٥ ، الدرر الكامنة ٤ / ٩٤ . درة العجالة ١٥/٢)

تصور وجوده في الخارج ، ولا يتمتع تصوره في الذهن وليس المراد من قوله لا يتصور وجوده الوجود الذهني بل الخارجي ، وهذا حق ، وجوابه أنا لا نسلم أن كل ما لا يتصور وجوده في الخارج لا يطلب وهل النزاع إلا فيه .
قال : (غير واقع بالمتع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق) .

اختلف القائلون بجواز التكليف بالحال في وقوعه ، فذهب الجمهور إلى عدم وقوعه ، واختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره وهو عدم الوقوع بالمتع لذاته كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى ، وإعدام القديم . هذا ما ذكره . وهو يفهم وقوع المتع لغيره ، والحق فيه التفصيل أيضاً فإن كان مما قضت العادة بافتتاحه كحمل الصخرة العظيمة للرجل التحيف حكمه حكم المتع لذاته في الجواز وعدم الوقوع ، وأما ما امتنع لتعلق العلم به فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالإجماع . كما سلف .

(فائدة) : قد عرفت ما عليه جمهور الأصحاب من تجويز التكليف بالحال واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت . فأما التجويز فهو المنتول عن أبي الحسن وهو لازم على قضايا مذهبه ، وأما الوقوع فقد نقلوا اختلافاً عنه فيه .
قال إمام الحرمين : وهذا لسوء معرفة مذهب الرجل ، فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة عنده على خلاف الاستطاعة .

قال : ويتقرر هذا من وجهين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطیع ، قال : ولا يدفع ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهى عن أضداده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده ملابس له ، فإننا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده . قال : وأيضاً فإن القدرة إذا فارت الضد لم تقارن الأمر بالفعل ، والفعل مقصود مأموره ، وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه .

والثاني : أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل مقدورها مخلوق لله تعالى ، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ، قال : ولا معنى للتمويه بالكسب .
فإننا سنوضح سر ما نعتقه في خلق الأفعال انتهى .

ولقائل أن يقول : على الأول قولكم ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده ، قلنا : الكلام على رأى الشيخ ، وهو يرى ذلك لا على رأيكم . قال صفي الدين الهندي : بل الجواب عنه ، أن ما هو متلبس به عند ورود الخطاب ليس ضداً له ، وهو الآن ضده الوجودى المنهى عنه ، وهو الذى يستلزم التلبس به تركه فى الزمان الذى أمر بإيقاع الفعل فيه وهو فى زمان ورود الخطاب لم يتلبس به ، لأن زمان العمل هو الزمان الثانى إن كان الأمر للفور سلينا أن ذلك ضده المنهى عنه لكنه حاصل عند ورود الخطاب ، والأمر بترك الحاصل محال ، اللهم إلا أن يقال إنه مأمور بترك ما هو متلبس به فى المستقبل ، وذلك إنما يكون بإقدامه على المأمور به ، وحينئذ يعود المحذور المذكور .

واعلم أن الوجه الأول لا يلزم على الشيخ إلا إذا قال بتوجه الأمر قبل الفعل وفيه ما تقدم من النزاع فى المسألة المتقدمة . وأما الوجه الثانى فلا يلزم تجويز التكليف بالمتع لذاته أو الممتع عادة .

أدلة القائلين بعدم الوقوع

قال : (للاستبراء ، ولقوله تعالى د لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) .

استدل على أنه غير واقع بالمتع لذاته بوجهين :

حدهما : الاستبراء فإنما استقرينا فلم نجد فى التكليف الشرعية ما هو متعلق بالمتع لذاته .

والثانى : قوله تعالى د لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، (١) والمتنع لذاته غير وسع المكلف أى غير مقبور له فلا يكلف به ، ولك أن تقول هذه الآية تدل على عدم التكليف بالمتع لذاته والمتنع لغيره ، لا المتنع لذاته فقط ، فيلزم من استدلالها منع الوقوع فيهما ما لم يأت بدليل يخرج المتنع لغيره .

دليل القائلين بالوقوع

قال : (قيل أمر أبا لُهب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين . قلنا : لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) .

هذا دليل القائلين بوقوع التكليف بالمحال لذاته ، ويصلح أن يكون اعتراضاً على الدليل الأول وهو الاستتراء ، وتقريره أن أبا لُهب مأمور بالجمع بين النقيضين لأنه مأمور بالإيمان ، والإيمان عبارة عن تصديق الرسول في جميع ما جاء به . وما جاء به أنه لا يؤمن فوجب عليه تصديق النبي ﷺ في ذلك ، ولا يتم تصديقه في ذلك إلا بعدم الإيمان ، فوجب أن يؤمن ، وأن لا يؤمن ، وهو جمع بين النقيضين .

وأجاب بأن أمر أبي لُهب بالإيمان لم يكن في حال الإخبار بعدم الإيمان بحسب الزمان ، فلم يقع التكليف بالجمع بين النقيضين ، وهو جواب باطل ، فإن أبا لُهب مأمور بالإيمان قبل الإخبار وبعده بالإجماع . وإنما الجواب أن هذا ليس من باب الممتنع لذاته ، بل من الممتنع لغيره ، وذلك أنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن فاستحال إيمانه ضرورة صدق خبر الله تعالى وعدم وقوع الخلف في خبره ، فإذا أمره بالإيمان والحال هذه فقد أمره بما هو ممكن في نفسه ، وإن كان مستحيلاً لغيره كما قلناه فيمن علم الله أنه لا يؤمن . وهاهنا تنبيهان :

أحدهما : وذكره القرافي : أن الجمع بين النقيضين على ما قرره وإنما يتم أن لو كان مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو ليس بجيد ، بل الصواب حذف الواو فيقال : كلف بأن يؤمن بأن لا يؤمن وهو مدلول الأمر بالإيمان ، وإذا كان مكلفاً بأن يصدق الخبر بأنه لا يؤمن لا يلزم أن يكون مكلفاً بجعل الخبر صادقاً ، ألا ترى أن الصادق إذا أخبرك أن زيداً سيكفر بالله غداً ، فإنه يجب عليك تصديقه فيما أخبر به ، ولا يجب عليك أن تجعل زيداً كافراً ، بل يحرم عليك ، وأبو لُهب

والحالة هذه إنما كلف بأن يصدق بأنه لا يؤمن إلا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه .

والثاني : تعبير المصنف بالنقيضين غير مستقيم . فإنه نظر إلى وقوع التكليف بالإيمان وعدمه ، وهما نقيضان ، ولكن العدم غير مقدور عليه فلا يكلف به بل المكلف به على التقدير الذي أشار إليه ، كف النفس عن الإيمان ، والكف فعل وجودي ، فالصواب التعبير بالضدين كما فعل الإمام .

(فائدة) ناقش القرافي في التمثيل بأبي لهب وقال : إنما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى (تبت يدا أبي لهب وتب) (١) ولا دليل فيه لأن التبت هو الحصران . وقد يحسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه ، وأما قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) (٢) فخصوصة ولقاتل أن يقول : لا مشاحة في المثال ولا شك أنه تعالى أخبر عن أقوام أنهم لا يؤمنون من الآية التي ذكرها وإن كانت مخصوصة وذلك كاف في المثال ، فإن أولئك الذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون مأمورون بالإيمان إجماعاً بل لمن يشاحح القرافي أن يقول : إخباره تعالى عن أبي لهب أنه سيصلى ناراً أقل أحواله أن يكون عليه إياها بمعاص صدرت منه كما ذكرتم ، وأذية نزلت وهو كافر فيكون العقاب على معاص تصدر منه في حال الكفر . فنقول حينئذ : إن قلنا إن الكافر غير مكلف بالبروع فهذا منتصف ، ولا بد وأن تكون النار التي استوجبها بعدم الإيمان ، وإن قلنا إنه مكلف فلو قدر إسلامه بعد ذلك كما فرضتم لكان غير معاقب على تلك المعاصي التي صدرت منه في حال الكفر ، لأن الإسلام يجب بما قبله فتبين أن يكون العقاب على ترك الإيمان وهو المطلوب .

(٢) سورة البقرة آية ٦

(١) سورة المسد آية ١

المسألة الثانية

في تكليف الكفار

قال ، (الثانية : الكافر مكلف بالفروع خلافاً للحنفية . و فرق قوم بين الأمر والنهي) .

أطبق المسلمون على أن الكفار بأصول الشرائع مخاطبون ، وباعتبارها مطالبون ، ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشبب بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً فلا يكلف به ، وأجمعت الأمة كما نقله القاضي أبو بكر على تكليفهم بتصديق الرسل ، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم ، ولم يقل أحد إن التكليف بذلك متوقف على معرفة الله تعالى .

وأما فروع الدين فقال الشافعي ، ومالك وأحمد : إنهم مخاطبون بها ، وخالفته الحنفية ، وهو قول الشيخ أبي حامد الاسفرايني من أصحابنا ، وذهب قوم إلى أن النواهي متعلقة بهم دون الأوامر ، وربما ادعى بعضهم أنه لاخلاف في تعلق النواهي ، وإنما الخلاف في الأوامر ، قال والذي رحمه الله : وهي طريقة جيدة وفي المسألة مذهب رابح ، أن المرتد مكلف دون غيره ، لالتزام المرتد أحكام الإسلام ، ولا معنى لذلك لأن ماخذ المنع فيهما سواء . وهو جهل بالله تعالى . وزعم القرافي أنه مر به في بعض الكتب حكاية قول أنهم مكلفون بما عدا الجهاد دون الجهاد لامتناع قتالهم أنفسهم .

واعلم أن هذه المسألة إنما ذكرت على صفة المثال لأصل ، وهو أنه هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف أم لا ، وهي مسألة مشهورة . وهنا مباحثان :

أحدهما : أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه لتمكنه من إزالة المانع ، والعمل بعده ، كالمحدث . وحصول الشرط الشرعي غير

مشرط في صحة التكليف على الرأى الصحيح . أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال ، لأن شرطها بعد ملك النصاب مضى الحول ، وإنما يجب بتأمه . فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لو أسلم اشترط مضى حول من وقت إسلامه ، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت ، وجواب هذا الاشكال بأنه إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده ، فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ، ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله ، وذلك جائز ، فما كلفناه بمسئله بل يمكن ، فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً ، وإن أسلم سقط ، ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله .

القائدة : تضعيف العذاب في الآخرة ، ومضى الحول ليس من شرطه الإسلام . والذى يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثانى .

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج .

وفي الزكاة ثلاثة أشياء :

الخطاب بأدائها ، وهو حاصل لما بيناه .

والثانى : ثبوتها في التمة وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه .

الثالث : تعلقها بالمال ، وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما ستعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول :

والمباحثة الثانية : أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم . ومن لا يقول بذلك يقول : لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام وليس الأمر على هذا التوهم ، وكشف الغطاء في ذلك أن الخطاب على قسمين :

خطاب تكليف ، وخطاب وضع . خطاب التكليف بالأمر والنهى هو محل الخلاف ، وليس كل تكليف أيضاً ، بل ما لم نعلم اختصاصه بالمؤمنين أو بيمض بالمؤمنين ، وإنما المراد العامة التى شملهم لفظاً هل يكون الكفر مانعاً من تعلقها بهم

(١٢ - الإيهام ج ١)

أولاً : وأما خطاب الوضع فنه ما يكون سبباً لأمر أو نهى مثل كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة ، قال والذى رحمه الله : فهذا من محل الخلاف أيضاً ، والفريقان مختلفان في أنه هل هو سبب في حقهم أيضاً ، وربما يقول المانع من التكليف هو سبب ولكن قارنه مانع ، والعبارة إن وقع فيهما تشاجر فهو لفظي .

ومن خطاب الوضع كون إتلافهم وجنباياتهم سبباً في الضمان ، وهذا ثابت في حقهم إجماعاً ، بل ثبوته في حقهم أولى من ثبوته في حق الصبي ، وكون وقوع العقد على الأوضاع الشرعية سبباً في البيع والنكاح وغيرهما فهذا لا نزاع فيه وفي ترتب الأحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم ، ومن هذا القبيل الإرث والمكاتبه ولولا ذلك لما شاع بيعهم لموارثهم وما يشترونه ولا معاملتهم وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له .

قال والذى : بل ما أظن أحداً يتحقق عنه القول بأن النكاح الصادر منهم على الأوضاع الشرعية يكون فاسداً والصحة حكم شرعى وهى ثابتة في حقهم ، ومن يقول بأن الصحة حكم عقلى مراده مطابقة الأمر فهى حاصلة في حقهم لمطابقة عقدهم الوجه المشروع ، وأوضح دليل على ثبوت الصحة في حقهم من غير نزاع أن أبا حنيفة قال بها في الأنكحة وهو صدر القائلين بعدم تكليفهم بالفروع ، وأما صحة البيع ونحوه إذا جرى على الوضع الشرعى فلا تعلم من يقول بنساده في حقهم .

ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ، ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبتت في حق المسلمين ، وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بأدائها بأموالهم مثل تعلق أروش الجنائيات برقاب الجناة من أرقائهم ونحو ذلك ، وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جنابة كما قاله بعضهم ، أو شركة كما هو الأصح من مذهب الشافعى ، فظهر أنه لا يثبت في حقهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالزكاة لأمرين :

أحدهما : أن المقصود أنهم يأثمون بتركها وليس المقصود أنها تؤخذ منهم في كفرهم ، والتعاقب المذكور إنما يقصد به تأكيد الوجوب لأجل الإخذ بإيمان

الواجب عن الضياع ، فلا معنى لإثباته في حق الكافر ، لأنه إن دام على الكفر لم يوجد منه ، وإن أسلم سقطت ، وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو توثقة فيه ، والموجود في حق الكفار ، إنما هو الأمر بأدائها ، وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين ، وثبوتها في الذمة تدر زائد على ذلك قد يقال به في الكافر أيضاً ، وإثبات تعلقها بالدين أمر ثالث يختص بالمسلم لا وجه للقول به في الكافر .

الثاني : أن المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) (١) ولا مرية في أن الكافر لا يدخل في ذلك . وكساب أنس الذي كتبه له أبو بكر رضي الله عنه وفيه هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين وفيه كل خمس شاة ، ولا يلزم من إثبات هذا التعلق في حق المسلمين لإثباته في حق الكافرين ، لظهور الفرق على ما قدمناه ، ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة :

منها ما يتناول لفظه الكفار ، مثل (يا أيها الناس) ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع .

ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من آية والحديث وكأيات التي فيها (يا أيها الذين آمنوا) ونحوه فلا تتناولهم لفظاً .

قال والذي رحمه الله : ولا يثبت حكمها لهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالفروع إلا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم ، والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم ، وأما حيث يظهر الفرق أو يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم ، لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا تثبته في حقهم بغير دليل ولا معنى .

ومن خطابي الوضع كون الزنا سيئاً لوجوب الحد ، وذلك ثابت في حقهم ،

ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين (١) ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع ، فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد شرعا أما من لا يعتقد شيئا فيجري الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق في أصوله: لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقتل يتوجه عليهم كما هو في المسلمين ، ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالإسلام .

فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها ، ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرناه لعبارات الأصوليين ، لأنهم إنما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم .

(١) أخرج البخاري ومسلم وغيرهما من حديث عبد الله بن عمر : أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ - فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله - ﷺ : - : « ما تجدون في التوراة ؟ » قالوا : « نفضحهم ويجلدون » قال عبد الله بن سلام : « كذبتم إن فيها الرجم » ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال عبد الله بن سلام : « ارفع يدك ، فرفع يده فإذا آية الرجم » ، قالوا : « صدق » ، فأمر بهما رسول الله ﷺ - فرجما .
(فتح القدير للشوكاني ٤٣/٢ ، ٤٤ ، -)

أدلة القائلين بتكليف الكفار

قال: (لنا أن الآيات الأمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لإمكان إزالته وأيضاً الآيات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل: (فويل للمشركين) وأيضاً فإنهم كفروا بالزواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً).

استدل على المختار بأوجه:

الأول: أن المقتضى لتناول الكفار قائم مثل: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) (١) وغيرها ، والكفر لا يمنع من التناول للتمكن من إزالته، فأشبه المحدث المانع من الصلاة ، إذ كل منهما مانع ممكن الزوال ، وما قال أحد من المسلمين إن المحدث لا يكلف بالصلاة حتى ينبغ أبو هاشم (٢) وقال منكرأ من القول وزوراً قلت: والاستدلال بنحو: (يا أيها الناس) مستقيم وأما ما حكى عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه قال: « كل ما جاء في القرآن يا أيها الناس فالمراد المؤمنون ، فلم يصح عنه (٣) »

(١) سورة البقرة آية (٢١) .

(٢) هو : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، وإليه تنسب طائفة الهاشمية من المعتزلة ، ويقال لهم الذمية ، لقولهم باستحقاق الدم لا على فعل .

توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ

(ابن خلكان ٣٦٧/١ ، البغدادى ٥٥/١١)

(٣) يؤيد ذلك ما رواه الحافظ ابن كثير عند تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم . . .) قال: « وقال محمد بن إسحاق: حدثني محمد بن أبي محمد ، عن عكرمة ، أو سعيد بن جبير ، عن ابن عباس قال: قال الله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) للفریقین جميعاً من الكفار والمناقضین ،

(تفسير ابن كثير ج ١ ص ٨٦ ط الشعب)

الثاني : أن الآيات الموعدة بترك الفروع مثل قوله تعالى (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (١) ومثل قوله (ماسلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلين) (٢) دلت على أنهم كلفوا ببعض الفروع فيكونون مسكفين بالباقي ، إذ لا قائل بالفرق أو بالقياس .

الثالث : وهو دليل على من فصل ، وقال : تتناولهم المناهي دون الأوامر ، ولك أن يجعله دليلاً على الترييقين ، وبه يشمر إيراد المصنف حيث استدك بتناول النهي ، ولو جعله دليلاً على من وافق في النهي لم يحتاج إلى الاستدلال ، وتفريه أن الدليل على أن النهي يتناولهم وجوب حد الزنا عليهم فيلحق به الأمر ، بجماع مطلق الطلب .

فإن قلت : لا نعلم بأنه يتناول الكافر النهي ولا يرد وجوب حد الزنا ، لأنه التزم أحكامنا بعقد الجزية أو غيرها ، ولذلك لا نجد الحرب .

قلت : الالتزام بمجرد لا يوجب الحد .

فإن قلت : قال أبو عبد الله بن خويد منداذ المالكي : إنهم إنما يقطعون في السرقة ويقتلون في الحراية من باب الدفع فهو تعزير لا حد ، لأن الحدود كفارات لأهلها وليست هذه كفارات ، ومقتضى ذلك ألا يجب حد الزنا لما ذكره .

قلت : مقالته هذه فاسدة ، فإن الحدود إنما تكون كفارة لأهلها إذا كانوا مسلمين ، كما صرح به الشافعي ، والكافر ليس من أهل الأجر ولا الثواب ، ولا الطهرة ، وإنما هي في حقه كالديون اللازمة ، ولذلك نلزمه بكفارة الظهار ونحوها ، ولا يزول عنه بها إثم .

قال : (قيل الانتهاء أبدأ يمكن دون الامتثال وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكتفي فاستويا وفيه نظر ، قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا : الفائدة تضييف العذاب) .

(١) سورة فصلت آية (٧٤٦) .

(٢) سورة المدثر (٤٢ ، ٤٣) .

لما قاس الأمر على النهى بالجامع الذى بينه اعترض الخصم وزعم ثبوت الفرق من جهة أن النهى من باب التروك فلا يحتاج إلى النية ، بخلاف الأمر ، وإذن يمكن الكافر الانتهاء عن المنهيات مع كفره ، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات ، وأجيب عن هذا الاعتراض بأنك إن عنيت بقولك يمكنه الانتهاء عن المنهيات أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية فكذلك المأمورات ، وإن عنيت أنه يتمكن من الانتهاء عن المنهى لغرض امتثال قول الشرع ، فهذا حالة الكفر متعذر ، فاستوى المأمور والمنهى فى أن الإتيان بهما من حيث الصورة ، غير متوقف على الإتيان والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإتيان فبطل الفرق ، قال صاحب الكتاب وفى هذا الجواب نظر ، ووجهه أن المكلف إذا ترك المنهى عنه سقط عنه العقاب ولم ينبو بخلاف المأمور به ، فإنه لا يحصل الأجر إذا لم ينبو .

واحتج من قال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنها لو وجبت عليهم لكانت إماماً فى حال الكفر أو بعده ، والأول باطل لامتناع الإتيان بها فى تلك الحالة ، وكذلك الثانى لإجماعنا على أن الكافر إذا أسلم لا يؤمر بالنقض لقوله عليه السلام « الإسلام يجب ما قبله » (١) وأجاب المصنف بأن فائدة قولنا إنهم مكفوفون بالفروع تضعيف العذاب عليهم يوم القيامة ، ولقائل أن يقول: التعذيب فى الآخرة

(١) حديث صحيح وتمامه : « الإسلام يجب ما قبله ، والتوبة تجب ما قبلها وإن الهجرة تجب ما كان قبلها » .

أخرجه الإمام أحمد فى مسنده عن عمرو بن العاص (٤/١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥)

ويؤيده حديث ابن مسعود : « أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال: « من أحسن فى الإسلام لم يؤخذ بما عمل فى الجاهلية ، ومن أساء فى الإسلام أخذ بالأول والآخر » صحیح البخارى ، كتاب استنابة المرتدين (١٧/٩ ، ١٨) .
ومسلم كتاب الإيمان ، باب « هل يؤخذ بأعمال الجاهلية » (٧٧/١) .

كما يؤيد ذلك كله قول الله تبارك وتعالى : (قل للذين كفروا إن يتنخوا يعفروا لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين) الأنفال ، (٢٨)

متوقف على سبق التكليف لاحالة ، ويعود الكلام إلى أن التكليف بها إما في حالة الكفر أو بعده ، بل الجواب أنا نقول هو مكلف بإيقاع ذلك ، بأن يسلم ويوقع ، وأما قوله ﷺ الإسلام يجب ما قبله ، فحجة لنا لأن قوله يجب يقتضى سبق التكليف به ، ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام ، ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلف بالفروع مطلقاً ولم أر من ذكره قوله تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون) (١) ، إذ لا يمتري الفهم في أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالافساد الذي هو قدر زائد على الكفر ، إما الصد أو غيره ، وأما قول الأصوليين الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة فصحيح ، ولم يريدوا أنه لا يظهر فائدة الخلاف إلا في الآخرة ، وإن أهمته عبارة طوائف منهم فينبغي أن يخصص كلامهم ، ويعلم أنه جواب عما أزم به الخصوم في فروع خاصة لا يظهر فائدة للخلاف فيها كالزكاة ونحوها ، وقد فرغ الأصحاب على الخلاف الأصولي مسائل عديدة .

واعلم أن الأقوال الثلاثة في خطاب الكفار بالفروع أوجه للأصحاب ، حكاهما النووي في أوائل الصلاة ، من شرح المذهب ، وسبقه الشيخ أبو إسحق في شرح اللع ، فوضح وجه اختلافهم في المسائل التي بنوها حسب اختلافهم في الأصول .

منها : ذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أنه يجب على الحربي ضمان النفس والمال .
تخرجها من أن الكفار مخاطبون بالفروع وعزى هذا إلى المزني (٢) في المتشور .

ومنها : إذا اغتسلت الذميمة لتحل لمن يحل له وطؤها من المسلمين فهل يجب عليها إعادة الغسل إذا أسلت فيه وجهان ، وفرق إمام الحرمين بين هذه وبين ما لو وجب على الذي كفارة فأخرجها ثم أسلم لا يجب عليه إعادة قطعاً بأن الكفارة .

(١) سورة التحل آية (٨٨)

(٢) هو : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني ، صاحب الإمام الشافعي ، من أهل مصر ، كان عالماً مجتهداً ، قوى الحجّة ، له الجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٢٦٤ هـ (الأعلام ١/١١٥ ، ١١٦ ، وفیات الأعيان ١/٢٢٣)

إنما تكون بالمال ، ولا تخلو الكفارة عن قصد شرعى من إطعام محتاج أو كسوة عار أو تخليص رقبة عن قيد رق ، وهذه المصلحة لا تختلف باختلاف أحوال فاعليها ، فإذا وجدت حاجة إلى إعادتها بخلاف ما تعبد به في حق الشخص نفسه كسألتنا ، وكالصوم .

ومنها : لو اغتسل الكافر عن جنابة أو ترضاً أو تيمم ثم أسلم فالذهب الصحيح وجوب الإعادة .

والثالث : الفرق بين الوضوء والغسل .

ومنها : هل يمكك الكافر الجنب في المسجد ؟ فيه وجهان .

ومنها : هل يؤخذ في الجزية وفي ثمن الشقص المشفوع بما تيقنا أنه من ثمن الخمر للذهب أنا لا تأخذه وفيه وجه .

ومنها : التصرف في الخمر حرام عليهم خلافاً لأبي حنيفة ، وصرح في التسمية ببناء المسألة على الأصل المذكور ، فإن قلت : لم لا جرى فيها خلاف مذهبي ؟ قلت : شفاء الغليل في ذلك من وظائف كتابنا الأشباه والنظائر فعليك به .
ومنها : إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً لزمه الضمان ، وقال في المذب :
يحتمل ألا يلزمه .

(خاتمة) قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم أن الخلاف في تسكينهم بالفرع يختص بما يترتب عليه حرج من أمور ومنهى ويقضى أن الإباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قولنا إنها ليست من التسكين ، والظاهر تعلق الإباحة بهم فيما هو مباح ، قال والذى : وقد يقال إن إقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه ، فإن صح هذا فهم آثمون على جهة أفعالهم ، وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين ، قال والذى وهو بمالم أراه لغيرى وفيه عندى توقف ولا يتناقى القول به الحكم بصحة أنكحهم ومعاملاتهم ، لأن أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة .

المسألة الثالثة

امتنال الأمر يوجب الإجزاء

قاله : (الثالثة : امتنال الأمر يوجب الإجزاء لأنه إن بقي متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمثل بالكلية . قال أبو هاشم لا يوجب كما لا يوجب النهى الفساد ، والجواب طلب الجامع ثم الفرق) .

إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع موجب للإجزاء عند الجمهور ، وخالفهم أبو هاشم ، وعبد الجبار (١) وحجة الجمهور أنه لو لم يكن الامتنال موجباً للإجزاء لكان الأمر بعد الامتنال مقتضياً إما لذلك المأمور به ، ويلزم تحصيل الحاصل ، أو لغيره ويلزم ألا يكون الإتيان بتام المأمور به بل ببعضه والفرض خلافه .

واعلم أن الإجزاء له تفسيران :

أحدهما : سقوط التعبد به وهو الذي اختاره المصنف في أوائل الكتاب .

والثاني : سقوط القضاء وقد ضعفه ثم ، والخلاف في هذه المسألة إنما هو مبنى على تفسيره بسقوط القضاء ، أما إذا فسر بما اختاره المصنف فامتنال الأمر يكون محصلاً للإجزاء من غير خلاف ، وإنما خالف أبو هاشم وأتباعه إذا نبي على ذلك التفسير ، فقالوا : لا يتمتع الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله ، فحاصل ما يقوله أبو هاشم أنه لا يدل على الإجزاء ، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة ، ولا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به (٢) وقد شبه

(١) هو : أبو الحسين : عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني ، شيخ المعتزلة في زمانه .

من مؤلفاته : « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، « العمدة » في أصول الفقه .

توفي بالري سنة ٤١٥ هـ (الأعلام ٢ / ٤٧٦) .

(٢) اتفق الجميع على أن الإتيان بالمأمور به على وجه الصحيح يدل على =

القرافي هذا الخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال : « إني دخلت الدار وأنت حر ، فمن قال لا مفهوم للشرط قال عدم عتقه ما لم يأت بالمشروط مستفاد من الملك السابق ، ومن قال له مفهوم قال هو مستفاد من ذلك ، ومن مفهوم الشرط أيضاً ، وكذلك الخلاف الذي هنا ، وإذا عرفت ذلك أن أبا هاشم لا يقول ببقاء شغل الذمة بعد الفعل لأن الأمر بمجرد لا يدل عليه ، وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل في عمل الوفاق لا معترض به عليه ، وهذا هو التحرير في نقل مذهب أبي هاشم ، وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، واحتج أبو هاشم على مذهبه بأن النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقت اللداه ، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء وإليه الإشارة بقوله « لا يوجهه ، أي لا يوجب الأمر الإجزاء ، كما لا يوجب النهي الفساد .

والجواب أولاً طلب الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، وهو الأمر والنهي ، فإن أتى به بأن قال الجامع أن كلا منهما طلب لا إشعار له بذلك أو أنهما متضادان والشيء محمول على ضده كما هو محمول على مثله ، أجبنا ثانياً بالفرق وهو أن مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فلو لم يكن موجبا للإجزاء لم يكن للأمر فائدة ، لأنه حينئذ يكون كأنه قال افعل هذا وإن فعلت فكأنك لم تفعل بخلاف النهي فإن مقتضاه الانكشاف عن المنهي ، وقد يكون الانكشاف بحكم آخر كالنهي عن البيع وقت اللداه مع جماعته للصحة ، ولهذا يصح أن يقال لا تفعل هذا وإن فعلته يكون فعلك صحيحاً .

فإن قلت : الحاج إذا فسد حجه فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج وإذا مضى فيه كما أمر لزمه في مستقبل الزمان حج صحيح ولم يقع إذن مضيه بجزئاً وإن كان مأموراً به

= الإجزاء بمعنى امتثال الأمر ، واتفقوا على عدم الإجزاء ، بمعنى عدم سقوط القضاء إذا اختل شرط في المأمور به ، وإنما الخلاف في الإجزاء بمعنى سقوط القضاء ، فيما إذا أتى المكلف بالمأمور به على صفة الكمال ، فهل الإتيان به على الوجه المأمور به يستلزم سقوط القضاء ؟ فالجمهور من الأصوليين والفقهاء على أنه يستلزمه ، وعليه أكثر المعتزلة وقال بعض المعتزلة ومنهم أبو هاشم : لا يوجهه .
وانظر : الإحكام للامدني (١٦٢ / ٢) .

قلت : قال إمام الحرمين : هذا قول من يتلقى الحقائق في الأصول من خيالات في مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع ، فنقول إن كان ما خاض أولاً حجاً مفروضاً فالحطاب بإيقاع حج صحيح قائم ، والافساد مناف لحق الامتثال ، وليس المضى في الفاسد مقتضى الأمر بالحج الصحيح ، وإنما هو متلقى من أمر جديد يختص بالحج فيثبت الجريان في الفاسد بأمر جديد ، ويبقى على المفسد حق القيام بالأمر الأول ، وإن كان الحج تطوعاً فيجب القضاء على المفسد بأمر جديد ، وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضى ، قال وهذا لا غموض فيه وقد يتعارض على الفقيه الفرق بين الفساد والقوات والتحلل بعد الإحصار وحظ الأصول من هذه المسائل تقرير أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول ، وهذا ليس بالعسر بل هو مقطوع به والله أعلم وبه التوفيق .

الكتاب الأول

في الكتاب - وهو القرآن الكريم

قال: (الكتاب الأول في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة وأقسامها وهو ينقسم إلى أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في أبواب) .

الكتاب هو القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه ، وقد خرج بقولنا المنزل الكلام النفسى وكلام البشر ، وبالإعجاز الأخبار الربانية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة والإنجيل والزمور ، إن لم يقل إنها معجزة ، وقولنا بسورة منه أى ببعض ولو ساوى أقصر سورة منه كالكوثر ، وخرج بذلك سائر الكتب المنزلة إن قيل بإعجازها ، فإنها حينئذ وإن أنزلت للإعجاز ، لكن لم يكن الإعجاز بسورة منها وهذا التعريف صادق على الآية وعلى بعضها أيضاً لأنه يصدق عليها أن قدر سورة من نوعه معجزة ، ولما كان الكتاب منزلاً على لغة العرب احتاج المستدل به إلى معرفتها والاستدلال به أيضاً متوقف على معرفة أقسامها من جملة أقسام اللغة ، وهو ينقسم إلى خبر وإنشاء ، ولاحظ للأصولى فى الخبر ، وإنما كلامه فى الإنشاء وهو ينقسم باعتبارات ثلاث :

الأول : بالنظر إلى ذاته إلى أمر ونهى فنقول هذا القول أمر أو نهى فيجعل مورد القسمة ذات القول .

والثانى : بالنظر إلى عوارضه ونهى بها متعلقاته ، وبهذا ينقسم إلى العام والخاص ، فنقول : المعنى بهذا القول جميع متعلقاته وهو العام أو بعضها وهو الخاص .

والثالث : بالنظر إلى النسبة بين الذات والمتعلق ، وبهذا ينقسم إلى المجمل والمبين فنقول : دلالة القول على متعلقاته إما ظاهرة غنية عن المبين وذلك المبين ،

أو غير غنية وذلك المجمع ، ثم إن أحكام الله تعالى لما كانت تارة في جانب التقى وطوراً في قالب الإثبات ، إما لكونها تابعة للصالح تفضلاً وإحساناً عند من يعمل أحكامه سبحانه وتعالى ، أو بحسب إرادته وقضايه التي لا تعلل عندنا فيرد حكم يرفع حكماً فالرافع ناسخ والمرفوع منسوخ .

فهذا وجه انقسام الإثشاء في الكتاب إلى هذه الأمور ، وليس التقسيم محتصاً بالكتاب ، بل السنة كذلك وقد بين المصنف ذلك في كتاب السنة بقوله :
سبق مباحث القول .

الباب الأول

في اللغات وفيه فصول

الفصل الأول

في الوضع

قال : (الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل : الأول في الوضع) .

وجه تقديم باب اللغات على غيره أن معرفة ماهية الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامه ، واللغات جمع لغة وإنما جمعها وإن كان الغرض الكلام في لغة العرب وهي واحدة لاشتراك مباحثه بين جميع اللغات ، وقد أودع هذا الباب تسعة فصول أولها في الوضع ، وهو عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني ، وهذا تعريف شديد فإنك إذا أطلقت قولك قام زيد فهم منه صدور القيام منه .

فإن قلت : مدلول قولنا : قام زيد صدور قيامه سواء أطلقنا هذا اللفظ أم لم نطلقه ، فما وجه قولكم بحيث إذا أطلق .

قلت : الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان ، وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتقييد فإنك إذا قلت : قام الناس اقتضى إطلاق هذا اللفظ إخبارك بقيام جميعهم ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكيفية . فإذا قلت : قام الناس إلا زيدا لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيدا فعلت بهذا أن لإفادة قام الناس للإخبار بقيام جميعهم شرطين :

أحدهما : ألا يبتدئه بما يخالفه .

والثاني: ألا يحتتمه بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون صادراً عن قصد ، فلا اعتبار بكلام السامى والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها. فوضح بهذا أنك لا تستفيد قيام الناس من قوله قام الناس إلا بإطلاق هذا القول فلذلك اشترطنا ما ذكرناه .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كلف في ذلك ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متبيهاً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص والمفيد في الحقيقة إنما هو المتكلم واللفظ كآلة الموضوع لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا قام الناس ولم يعلم من قائله هل قصده أولاً أو هل ابتداء وختمه بما يغيره أولاً هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال قام الناس أولاً . قلت : فيه نظر . يحتمل أن يقال بجوازه لأن الأصل علم الابتداء والحتم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لأن العمدة ليس هو اللفظ ، ولكن الكلام النفساني القائم بذات المتكلم وهو حكمه واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم يتحقق ، ويحتمل أن يقال إن العلم بالقصد لا بد منه لأنه شرط ، والشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط ، والعلم بعدم الابتداء والحتم بما يخالفه لا يشترط ، لأنهما مانعان ، والشك في المانع لا يقتضى الشك في الحكم ، لأن الأصل عدمه ، واختار والذي أيده الله أنه لا بد من أن يعلم الثلاثة ، ويؤيده ما حكاه الرويانى عن صاحب الحاوى ، فيما إذا قال الرجل لزوجته طلقتك ثم قال سبق لسانى ، وإنما أردت طليتك أن المرأة إن ظنت صدقه بأمانة فلها أن تقبل قوله ولا تخاصمه ، وإن من عرف ذلك عنه ، إذا عرف الحال يجوز أن يقبل قوله ولا يشهد عليه ، قال الرويانى : وهذا هو الاختيار ، وهذه الأسئلة من إيرادى فى مجلس مباحثة على الشيخ الإمام والذى والأجوبة له .

أسباب وضع اللغات

والموضوع ، والموضوع له ، وقائدة الوضع

قال: لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف ، وكان اللفظ أفيد من الإشارة
والمثال لعمومه وأيسر، لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضروري وضع يازاه
المعاني الذهنية لدورانه معها) .
يتعلق بالوضع أمور ستة :

أحدها : سببه ، وقد خلق الله نوع الإنسان وصيره محتاجاً إلى أمور لا يستقل
بها ، بل يفتقر إلى المعاونة عليها ، ولا بد في المعاونة من الاطلاع على مضمرات
النفوس ، وذلك إما باللفظ أو بالإشارة أو بالمثال قوله وكان اللفظ هذا هو الأمر
الثاني في الموضوع ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات ، لأنها أفيد هذه
الثلاثة وأيسرها ، أما كونها أفيد فلأنها تعم كل شيء معلوم موجود ومعدوم، إلى
غير ذلك لإمكان وضع اللفظ يازاه ما أريد من تلك المعاني، بخلاف الإشارة فإنها
مخصوصة بالموجودات المحسوسة ، وبخلاف المثال وهو أن يجعل لما في الضمير
شكلاً فإنه أيضاً كذلك لا يعسر بل يتعذر أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه ، وأما
كونها أيسر فلأنها موافقة للأمر الطبيعي ، لأن الحروف كصفات تعرض للنفس
الضروري ، ولا شك في أن الموافق للأمر الطبيعي أسهل من غيره .

قوله : (وضع) .

هذا هو الأمر الثالث الموضوع له، وإذا ثبت ما ذكرناه فنقول : وضع اللفظ
بيازاه المعاني الذهنية ، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : بل يازاه الخارجية ،
واستدل المصنف على الأول بدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية ، فإن من رأى
شبهاً من بعيد واعتقده مثلاً حيواناً مخصوصاً أطلق عليه اسم ذلك الحيوان، فإذا
تغير ذلك الاعتقاد باعتماد آخر أطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد إسماءً آخر ، وهذا

(١٢ - الإيهام ج ١)

الدليل أيضاً يدل على بطلان القول بأنها موضوعة بإزاء الخارجية لأنها لو كانت موضوعة بإزاء المعاني الخارجية لامتنع تسمية ذلك بمحيزان مخصوص، وقد عرف أن ذلك لا يمتنع مع عدم الشعور بكونه إنساناً، ولكن يمتنع اختلاف الألفاظ عند عدم اختلاف الأمر الخارجي، وقد أجيب عن هذا الدليل بأن هذا الاختلاف إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك لا بمجرد اختلافها في الذهن .

قال (ليفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة وإلا فيدور) .

اللام في قوله ليفيد متعلقة بقوله قبل ذلك (وضع) وهذا هو الأمر الرابع في فائدة الوضع فنقول : ليس الغرض من وضع الألفاظ المفردة أن يفاد بها معانيها المفردة ، لأن إفادتها لها متوقفة على العلم بها ضرورة أن العلم بالنسبة يستدعي العلم بالمتنسبين فلو استفيد العلم بها منها لزم الدور بل الغرض منه التمكن من إفادة المعاني المركبة بتركيبها ، والدور غير لازم هنا إذ يكفي من تلك الإفادة العلم بوضع تلك الألفاظ المفردة وانتساب بعضها إلى بعض بالنسبة المخصوصة والحركات المختصة .

الواضع للغات

وبآراء العلماء فيها

قال: (ولم يثبت تعيين الواضع، والشَّيخ زعم أنه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها، ما أنزل الله بها من سلطان، واختلاف أستمكم) ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتج في تعريفها إلى اصطلاح آخرهم ويتسلسل، ولجاز التخيير فيرفع الأمان عن الشرع، وأجيب بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها أو ما سبق وضعها والزم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الإقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال والتخيير لو وقع لاشتهر. وقال أبو هاشم: الكل مصطلح، وإلا فالتوقيف إما بالوحي فيتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أو بتخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة، فلا يكون مكلفاً، أو في غيره وهو بعيد، وأجيب بأنه يلزم العاقل بأن واضعاً وضعها وإن سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط، وقال الاستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح.

هذا الفصل باحث عن الواضع، وهو الأمر الخامس فنقول: ذهب عبادة بن سليمان الصيمري ومن وافقه إلى أن دلالة اللفظ على المعنى المناسبة طبيعية بينهما وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: وهو الذي اقتضاه نقل الأمدى عنه أن تلك المناسبة الطبيعية حاملة للواضع على الوضع وهو أقل تكثيراً ولا يمكن ادعاؤه في كل الالفاظ واللغات، إذ لو كان كذلك لما وقع المشترك بين الضدين ولما اختلفت دلالات الالفاظ على معانيها باختلاف الأسمم والأزمنة، إذ المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافها.

والثاني: وهو أعظم تكثيراً أن تلك المناسبة الطبيعية وحدها كافية في كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني من غير احتياج إلى الوضع وهو معلوم الفساد

وهو الذي اقتضاه نقل الإمام عنه ، واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء
والمسميات مناسبة بوجه ما ، لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً
لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح ، والجواب: أن الواضع إن كان هو
الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كالتخصيص وجود العالم بوقت
مقدر دون غيره ، وإن كان للناس فيحتمل أن يكون السبب حضور ذلك اللفظ
بالحال في ذلك الوقت دون غيره ، إذا بطلت المناسبة للطبيعة وظهر أن مستند
تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري حان النظر في
الكلام في الواضع وفيه كلام الكتاب ، فالواضع إن كان هو الله تعالى فهو مذهب
الشيخ أبي الحسن ومن وافقه وهو المسمى بالتوقيف ، وإن كان هو العبد فهو
مذهب أبي هاشم وهو المسمى بالاصطلاح والتواطؤ ، وإن كان منهما فيما أن
يكون ابتداء الوضع من الله والباقي من العبد ، وهو رأى الأستاذ أبي إسحاق ،
أو العكس وهو مذهب ضعيف لم يذكره في الكتاب ، وأما جمهور المحققين
كالمفاضين بعده فقد توقفوا في الكل ، وقالوا بإمكان كل واحد من هذه الاحتمالات
الأربعة ، وهو الذي اختاره في الكتاب حيث قال ولم يثبت تعيين الواضع ، وقال
ابن الحاجب: الظاهر قول الأشعري ، ومعنى هذا القول بالوقف لعدم القطع بواحد
من هذه الاحتمالات ويرجح مذهب الأشعري بغلبة الظن ، وقد كان بعض الضعفاء
يقول : إن هذا الذي قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد لأن العلماء في المسألة
بين متوقف وقاطع بمثاله فالقول بالظهور لا قائل به ، وهذا ضعيف ، فإن
المتوقف لعدم قاطع قد يرجح بالظن ، ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفى في العمل بها
بذلك الترجيح وإلا توقف عن العمل بها .

الأدلة

وقد احتج الشيخ رضوان الله عليه بأوجه :

الأول : قوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) (١) الآية دلت على أن التعليم من الله تعالى ، وإذا ثبت هذا في الأسماء ثبت أيضاً في الأفعال والحروف ، لأنه لا قائل بالفرق ، ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر ، فلا بد مع تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف ، ولأن الاسم إنما سمي اسماً لكونه علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك فهي أسماء ، ولما تخلص لفظ الاسم ببعض الأقسام فهو اصطلاح محدث للنحاة واللغويين .

الثاني : قوله تعالى (إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان) (٢) ذمهم على تسميتهم بعض الأسماء بما سموا به من تلقاء أنفسهم ، فلولا التوقيف في كلها لما استبحقوا التسم بذلك ، ولقائل أن يقول في الاستدلال بهذا اعتراف بكون البعض اصطلاحاً .

الثالث : قوله تعالى (ومن آياته خالق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) (٣) ولا يجوز أن يكون المراد اختلاف تأليفات الألسنة وتركيبها ، لأن ذلك في غير الألسن أبلغ وأكمل ، فلا يفيد تخصيص الألسنة بالذكر ، فيبقى أن يكون المراد اختلاف اللغات ، إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، أو إطلاق اسم المفعول على المفعول أو اسم المحل على الحال ، وحينئذ فلولا أنها توقيفية لما ادعت علينا بها .

(١) سورة البقرة آية (٣١) .

(٢) سورة النجم آية (٢٤) .

(٣) سورة الروم آية (٢٢) .

الرابع : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليلها إلى اصطلاح آخر
بينه وبين من يعمله ، ثم إن الفرض أنه ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد
من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل ، ولما نال أن يقول : هذا الدليل يبطل مذهب أبي
هاشم ولا يثبت مذهب الشيخ .

الخامس : وهو كالرابع أنها لو كانت اصطلاحية لجاز التعمير . إذ لا حرج في
الاصطلاح ، وحينئذ يرتفع الوثوق عن الشرع ، فإن كل لفظ شرعي يستعمله في
معنى جاز والحالة هذه أن يكون مستعملاً في عهد النبي ﷺ في غير ذلك المعنى .
وأجاب في الكتاب عن الوجه الأول بأن المراد من الأسماء في قوله تعالى (وعلم
آدم الأسماء) علامات الأشياء وخصائصها ، فعمله مثلاً أن الخيل تصلح للمركب
والفر ، والجمال للحمل ، والثيران للزراع ، وهذا لأن الاسم مشتق من النعمة أو من
السمو ، وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسماً
وتخصيص الاسم بهذه اللفاظ عرف حادث ، ولو سلمنا أن المراد بالأسماء ما ذكرتم
فلا يلزم التوقيف ، إذ من الجائز أن يكون من الأسماء التي عليها الله لآدم قد
وضعها طائفة مخلوقة قبله ، وفي هذين الجوابين نظر .

أما الأول : فإنه خلاف الظاهر ، إذ الظاهر من الأسماء الالفاظ .

وأما الثاني : فالأصل عدم استعمال سابق ، ومنهم من أجاب بجواب آخر وهو
أن المراد من التعليم أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الالفاظ وأعلمه من المعلوم
ما لأجله قدر على الوضع ، قال الإمام وليس لأحد أن يقول التعليم لإيجاد العلم ،
بل التعليم فعل صالح لأن يترتب عليه حصول العلم ، ولذلك يقال علمته فلم يتعلم ،
وهذا أيضاً خلاف الظاهر إذ الظاهر من التعليم الإيجاد الأول للإمام .

قال بعضهم : وأصل التعليل لإثبات أثر الثلاث المشفق ، يقال سودته ففسده ،
وقول الإمام : يقال علمته فلم يتعلم ممنوع .

قلت : وهذا المنع غير منقطع ، وقد كان الإمام علاء الدين الباجي يقول :
لو لم يصح علمته فما تعلم لما صح علمته فتعلم ، لأنه إذا كان التعليم يقتضي إيجاد
العلم وهو علة فيه فعمله وهو التعلم يوجد معه بناء على أن العلة مع المعلول ، والقاء

في قولنا فتعلم تقتضى تعقيب التعلم ، وإن قلنا : إن المعلول يتأخر فتعلم لا فائدة في قولنا فتعلم لأن التعلم قد فهم من قولنا علمته فوضح أنه لو لم يصح علمته فما تعلم لكان ، أما ألا يصح علمته فتعلم بناء على أن العلة مع المعلول ، أو لا يكون في قولنا فتعلم فائدة بناء على تأخر المعلول .

فإن قلت : أليس أنه لا يقال كسرته فما انكسر ، فما وجه صحة قولنا مع ذلك علمته فما تعلم ؟

قلت : فرق والذى أحسن الله إليه بينهما بأن العلم في القلب من الله يتوقف على أمور من العلم ومن المتعلم ، وكان علمته موضوعاً لأجزءه الذى من للعلم فقط لعدم إمكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ، ولا بد بخلاف الكسر ، فإن أثره لا واسطة بينه وبين الانكسار وهو جواب دقيق والإنصاف أن هذه ظاهرة فيما ادعاه الشيخ فالتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب ، وإن ادعى علم الظهور فغير مصيب ، هذا هو الحق الذى فاه به جماعة من المتأخرين ، منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، وأجاب عن الثانى وهو التمسك بقوله (ما أنزل الله بها من سلطان) بأننا لأنسلم انه ذمهم على تسميتهم بعض الأشياء إنما ذمهم على اعتقادهم كونها آلهة ، وإليه أشار بقوله والنم للاعتقاد ، وعن الثالث وهو التمسك بقوله : (واختلاف ألسنتكم) بأنه إذا اتفقت الحقيقة وهى أن يكون المراد بها الجارحة وثبت العدول إلى المجاز فليس صرفك إياه إلى اللغات أولى من صرفنا إياه إلى الإقذار على اللغات أو مخارج اللغات ، وإليه أشار بقوله والتوقيف يعارضه الإقذار ، ولقائل أن يقول مجاز المستدل أدنى لأنه أقل إضماراً وما ذكرتموه يلزم منه كثرة الإضمار أو الإضمار والمجاز معاً ، إذ يصير تقدير الآية واختلاف اقتذار ألسنتكم باللغات أو اختلاف اقتذاركم باللغات ، على أنه أطلق اللسان وأراد الاقتذار كما في إطلاق اليد وإرادة القدرة فعلى الأول يلزم كثرة الإضمار ، وعلى الثانى يلزم المجاز والإضمار معاً ، وأما على ما ذكره الشيخ فلا يلزم إلا الإضمار الذى هو أقل من إضماركم ، لأنه يصير تقدير الآية على ما ذكره : واختلاف لغات ألسنتكم فكان أولى .

فإن قلت : لعله من إطلاق اسم العلة على المعلول أو المحل على الحال كما ذكرتم في تقرير الاستدلال .

قلت : حيث يقع التعارض بين الإظهار والمجاز ، والمجاز أولى .

قال صني الدين الهندي : والاولى أن يجاب بأننا لانسلم أن اختلاف اللغات إنما يكون آية أن لو كانت اللغات توقيفية ، وهذا لأن واضعها وإن كان هو العبد في مخلوقة لله تعالى على مذهب أهل الحق في أفعال العباد . وأجاب المصنف عن الرابع بأننا لانسلم أنه يحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ، بل يحصل العلم بتريد اللفظ وهو تكراره مرة بعد أخرى مع القرائن ، كالإشارة إلى المسمى ونحوها ، وبهذا الطريق تعلت الأطفال ، ولو سلنا ذلك فما ذكرتم من الدلالة لا يقتضى أن جميعها بالتوقيف كما تدعون بل بعضها ، لأنه يمكن تعريف ما هو بالاصطلاح بذلك البعض كما هو قول الأستاذ ، وعن الخامس : بأننا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع . فإن التغيير لو وقع لاشتهر لكونه من مهمات الأمور ، وأما أبو هاشم فقد احتج على مذهبه ، بأنها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية أو البعض والبعض لعدم الوسطة بينهما ، والقول بالتوقيف باطل مطلقاً فثبت كونها اصطلاحية وإنما قلنا ، بطلان التوقيف لأنه إما أن يكون بالوحى ، أو بمخلق علم ضرورى في عاقل أو فرد غير عاقل ، والكل باطل .

أما الأول فلاقتضائه تقدم البعثة على اللغة وهي متأخرة عنها لقوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) (١) .

وأما الثانى فلاقتضى ألا يكون ذلك العاقل مكلفاً ، لأنه إذا علم بالضرورة . أنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، فلا بد وأن يعرف الله ضرورة . وإذا عرفه ضرورة لم يكن مكلفاً بالمعرفة لحصولها .

وأما الثالث فبعيد جداً أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة ، والجواب أن يجوز أنه يكون الله تعالى ألهم العاقل بأن واضعاً ما وضع هذه

(١) سورة إبراهيم - عليه السلام آية (٤)

الألفاظ يازاء هذه المعاني ، لا أن الله تعالى هو الواضح حتى يلزم عدم التكليف . ولو سلنا ما ذكرتم فإنما يلزم رفع التكليف بالمعرفة لارفع التكليف مطلقاً ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن معرفة الله تعالى واجبة قطعاً والتوقيف بمخلاق العلم الضروري . مستبعد لكونه خلاف المعتاد . فالأولى في الجواب أن يقال إنه حصل بطريق الوحي ولا يلزم ما ذكره لأن الآية وإن دلت على تقدم اللغة على بعثة الرسل بالرسالة فلا بد له على تقدمها على بعثة الأنبياء فيجوز تقدم نبوة آدم وإيحاء اللغات إليه ثم إن آدم عليه السلام يعلمها لغيره ثم يرسل إليهم باللسان الذي تعلموه منه ، وأما الأستاذ فذكر في الكتاب مقالته مجردة عن الدليل لإمكان استخراج دليله من حجج الفريقين بأن يقال إذا بطل التوقيف والاصطلاح في الكل تعين أن يكون البعض . والبعض . فحينئذ فنقول القدر الذي يقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي وإلا يلزم التسلسل لاحتياج التعليم في كل اصطلاح إلى اصطلاح سابق عليه . وأما الباقي فصطلح وجوابه يعلم مما سبق وبتقرير الأجوبة عن أدلة الجازمين يتعين الوقف الذي اختاره صاحب الكتاب . ويقال بظهور فائدة الخلاف في هذه المسألة في جواز قلب اللغة فعند الشيخ لا يجوز دون القائلين بالاصطلاح وبنى بعضهم على الخلاف فيها ما إذا اعتقد صداقاً في السر ، وصداقاً في العلانية المسألة المشهورة ، ويلتحق بذلك ما إذا استعمل لفظ المفاوضة وأراد شركة العنان حيث نص الشافعي على جوازه ، والحق أن بناء المسألتين على هذا الأصل غير صحيح . فإن هذا الأصل في أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف لا في شخص خاص اصطلاح مع صاحبه على إطلاق لفظ التوب على الفرس أو الألف على الألفين مثلاً .

طريق معرفة اللغات

قال : (وطريق معرفتها النقل المتواتر ، والآجاد ، واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف باللام يدخله الاستثناء ، وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه ، وأما العقل الصرف فلا يجدى) .

هذا هو الأخر النادس في بيان كيفية الطريق إلى معرفة وضع الالفاظ لمعانيها ، وذلك بطريق الحصر ، إما النقل الصرف أو العقل الصرف أو المركب منهما .
الأول : النقل وهو إما متواتر أو آجاد الأول المتواتر كالبهاء والأرض والحر والبرد وهو مفيد للقطع .

الثاني : الآحاد كالفرس ونحوه وهو مفيد للظن الثاني العقل الصرف ، قال في الكتاب : وهو لا يجدى أي لا يفتح ، إذ لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات الغشوية .

الثالث : المركب منهما كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف بالالف واللام يجوز أن يدخله الاستثناء ، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ ، فإن العقل يوزن بذلك أن الجمع المحلى بالالف واللام للعموم ، وقد بلغنا أن الإمام العلامة زين الدين بن الكنتامى رحمه الله اعترض على التمثيل بهذا وقال هاتان المقدمتان قليتان ، وإذا تركيب الدليل من مقدمتين تمليتين لم يصح أن يقال إنه مركب من العقل والنقل ، وهذا عجيب ، فإنه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين القليتين وتركيبهما على الوجه المستحب ، وبيان صحة الإنتاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلى .

الفصل الثاني

في تقسيم الألفاظ

قال : (الفصل الثاني : في تقسيم الألفاظ دلالة اللفظ على تمام معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه الذهني التزام) .

تقسيم دلالة اللفظ تقسيم اللفظ ، فلذلك صح ذكر تقاسيم دلالة الألفاظ في فصل تقاسيم الألفاظ ، والدلالة معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره ، ومعناه كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر ، وهي تنقسم إلى لفظية ، وغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة وجود المشروط على وجود الشرط ، وقد تكون عقلية كدلالة الأثر على المؤثر والعكس ، مثل دلالة النخاع على النار وبالعكس ، وليس الكلام إلا في اللفظية ، وللأحرار عن هذين القسمين أشار في الكتاب بقوله « دلالة اللفظ ، ثم إن اللفظية تنقسم إلى أقسام ثلاثة : عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه ، وطبيعية كدلالة أح أح على وجع الصدر ، وضعية وهي المرادة هنا فلو أن المصنف قال : دلالة اللفظ الوضعية لكان أحسن ، على أن الإمام قال الوضعية هي دلالة المطابقة ، وأما الباقيتان فمعليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ، ولازمه إن كان داخلاً فيه فهو التضمن أو خارجاً فهو الالتزام ، وهذا واضح لا إشكال فيه ، وقال بعضهم : دلالة التضمن لفظية أيضاً وهو ضعيف ، فإن التحكم عليها بذلك إن استند إلى أن الجزء مفهوم من المفظ ، وملتقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك ، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع للوضع المختص بالحقيقة فهو باطل ، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك الالتزام ، وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض ، ثم هذه الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالمياً بالوضع ، وإنما قلنا إنها عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه ولم نقل

إنها نفس الفهم كما قال ابن سينا (١) لأن الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى. ومعناها صفة تجعل اللفظ يفهم المعنى ، ولهذا يصح تحليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه والعلة غير المعلول ، وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يحز تفسيرها به . إذا عرفت ذلك فنقول : الدلالات اللفظية منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام لأن اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أولاً ، والآول المطابقة كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأس .

والثاني : إما أن يكون على جزء مساهم أولاً والآول دلالة للتضمن كدلالة البيت على الجدار فقط والثاني أن يكون خارجاً عن مساهم وهي دلالة الالتزام كدلالة الأسد على الشجاعة .

واعلم أن ذلك إنما يتصور في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ ، سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع من الأرض. إذ السرير مهما وجد في الخارج فهو مرتفع ، أم لم يكن لازماً في الخارج كالسواد إذا أخذ بقيد كونه ضدّاً للبياض فإن تصوره من هذه الهيئة يلزم تصور البياض فهما متلازمان في الذهن ، وليسا بمتلازمين في الخارج بل متافيين ، ولا يتصور ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان ، فإنه مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور السرير ويذهل عن إمكانه ، وإذا عرفت هذا علمت أن قوله وعلى لازمه الذهني غير مستقيم لإيهامه وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل. وبهذا التقسيم تعرف حد كل واحد منها .

تنبيهات : الأول قال الإمام: هذا اللزوم شرط لا سبب وقرر القرافي هذا بأن الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، فاحترق بالقيد الأول من المانع ، وبالثاني من السبب ، وبالثالث من مقارنة وجوده للسبب .

(١) هو : أبو علي : الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا ، صاحب التصانيف المشهورة في الطب والفلسفة . توفي في همدان سنة ٤٢٨ هـ .
(الإعلام للزركلي ١ / ٢٥٠) .

فإنه يحصل الوجود ، ولكن ليس لذات الشرط بل لوجود السبب ، والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز عن الشرط ، والثاني عن المانع ، والثالث عن مقارنة وجوده فقدان الشرط ، فلا يلزم الوجود أو مقارنة عدمه إختلاف سبب آخر فلا يلزم العدم ، وذلك ليس لذاته بل لأمر خارج ، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه وجوده ولا علم لذاته ، فالقيد الأول احتراز من السبب ، والثاني من الشرط ، والثالث من مقارنة عدمه علم السبب ، فيلزم العدم لكن لا لذاته بل لعدم السبب ، وإذا اتضحت هذه الحقائق فالملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم لأن اللفظ إذا أفاد معنى غير مستلزم لآخر لا ينتقل الذهن لذلك الآخر إلا بسبب منفصل ، فيكون إفادته مضافة لذلك المنفصل لا اللفظ فلا يكون فهمه دلالة للفظ ، بل أثراً للنفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الإطلاق ، فإن الملازمة في نفس الأمر والفهم معدوم من اللفظ إذ اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والإطلاق هو السبب .

فإن قلت : هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ ، فإنه يلزم من عدمه العدم بخلاف ما يلزم من وجوده وجود الدلالة ، إذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال : الإطلاق شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم أو سويتم ؟

قلت : الإطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فيثبت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الإطلاق على الملازمة الذهنية بوجوده في صورتين .

الثاني : في التقسيم الذي ذكره مناقشات من وجوه :

منها : أن قوله تمام ليس بجيد لأنه إن لم يحترز به عن شيء فهو زيادة بلا معنى ، وإن احترز به عن جزء المسمى فليس جزء المسمى نفس المسمى . وكذا فعل ابن الحاجب حيث قال : كمال مسماه ، وكان ينبغي أن يقول على مسماه .

ومنها : أن اللفظ جنس بعيد لدخول المستعمل والمهمل فيه وهو محتجب في الحدود

فكان ينبغي أن يقول دلالة القول كما فعله شيخنا أبو حيان في مختصراته في تعريف الكلمة معترضاً على من ذكر اللفظ بما قلناه .

ومنها : كان ينبغي أن يقول في المطابقة من حيث هو تمامه ، وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الإلتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه مثل وضع الممكن للعام والخاص ، فإنه يصير به اللفظ المسمى على جزئه دلتان دلالة تضمن باعتبار الوضع الأول ، ومطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فقد يدل على بعض المسمى دلالة مطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فلا بد وأن يقول من حيث هو كذلك وليحترز به أيضاً عن المشترك بين اللازم والملزوم كالشمس بين القرص والضوء المستفاد منه ، وهكذا فعل صاحب التحصيل ، وأما الإمام فلم يقيد دلالة المطابقة وقيد الباعيتين ، قال القرافي : وهو قيد لم يذكره أحد ممن تقدمه ، وإنما اكتفى المتقدمون بقرينة التمامية والجزئية واللازمة قال : فيقال له إن كانت هذه القرائن كافية فيلزم الاستغناء عن هذه القيود في الدلالات الثلاث ، وإلا فيلزم الاحتياج في الثلاث فما وجه تخصيص التضمن والالتزام فإننا نقول في المطابقة كما يمكن وضع العشرة الخمسة يمكن وضعها للخمسة عشر أيضاً ، فيصير لها على العشرة دلتان مطابقة . باعتبار الوضع الأول ، وتضمن باعتبار الثاني ، الثالث : جميع ما تقدم في دلالة اللفظ ، أما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ ، إما في موضوعه وهو الحقيقة ، أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز ، والباء في قولنا الدلالة باللفظ للسببية والاستعانة ، لأن اللفظ يدلنا على ما في نفسه بإطلاقه اللفظ ، بإطلاق اللفظ آلة للدلالة كالعلم للكتابة ، والقدم للنجارة ، والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من وجوه :

أحدها : المحل فحل دلالة اللفظ الفلبي ، وحل الدلالة باللفظ اللسان .

وثانيها : من جهة الوجود فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ ، ولا يوجد دلالة اللفظ في الألفاظ الجملة والأعجمية .

وثالثها : من جهة الأنواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع : المطابقة والتضمن والالتزام ، والدلالة باللفظ نوعان : الحقيقة والمجاز .

ورابعها : من جهة السببية ، فالدلالة باللفظ سبب ، ودلالة اللفظ مسبب عنها .

وخامسها : من جهة الموصوف ، فدلالة اللفظ صفة للسامع ، وباللفظ صفة للمتكلم .

قال : (واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد) .

هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار التركيب والإفراد ، وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب ، سواء كان تركيب إسناد مثل قام زيد وزيد قائم ، أو تركيب مزج مثل خمسة عشر ، أم تركيب إضافة مثل غلام زيد ، وقد أوردت بعض الفضلاء على هذا حيوان ناطق ، إذا جعل علما لإنسان فإنه مفرد ، مع أن جزأه يدل على جزء معناه ، ففهم من قبل هذا الإيراد . وقال : الصواب أن يزداد في الرسم المذكور حين هو جزء ومنهم من رده ، وقال : دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بإرادة اللفظ فيما يتعلق به ويراد به معنى ما ، ويفهم عنه ذلك المعنى يقال : إنه دال عليه وما سوى ذلك المعنى بما لا يتعلق به إرادة اللفظ ، لا يقال إنه دال عليه ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه موضوعاً له بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى ، وحينئذ لا يرد الحيوان الناطق نقضاً لأن المتلفظ به حال كونه علماً لا يقصد شيئاً من جزأه بقيد الوحدة ، وإنما يقصد بمجموع اللفظين الشخص المسمى به فلا فرق حينئذ بينه وبين عبد الله العلم في ذلك .

قوله : (وإلا فمفرد) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد .

فإن قلت : الزاى مثلا من زيد لا يدل على جزء المعنى فوجب ألا يكون زيد قائم مركباً .

قلت : أجاب الجاربردى شارح الكتاب ، بأن جزأه لا يفيد العموم فلا يجب أن يدل كل جزء من أجزائه على جزء من أجزاء المعنى وهو ضعيف ، لأن جزأه مفرد مضاف ، والمختار في ذلك إفادة العموم بل الحق أن المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركباً كزيد وحده وقائم وحده .

فإن قلت : الزاى مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء .

قلت : صحيح ولكن المفهوم من إطلاق الجزء جزء الاصل الذى ليس هو جزء الجزء ، والامر فى مثل هذا قريب .

قال : (والمفرد إما ألا يستقل بمعناه وهو الحرف ، أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة وإلا فاسم) .

بدأ بعد تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب ، بأقسام المفرد لتقدمه على المركب .
بالتبع ، وتقسيم المفرد يقع من وجوه :

منها : ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف ، ووجه انحصاره فى هذه الثلاثة ، أن اللفظ المفرد ، إما ألا يستقل بالمفهومية فهو الحرف ، أو يستقل ، فيما أن يدل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة ، للماضى والحال والمستقبل فهو الفعل ، أو لا يدل فهو الاسم ، سواء لم يدل على زمان أصلا كالسما والأرض وزيد ، أو دل لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والغياق وأمس والآن والمستقبل .

قال : (كلى إن اشترك معناه ، متواطىء إن استوى ، ومشكك إن تفاوت ، وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس ، ومشتق إن دل على ذى صنعة معينة كالفارص) .

هذا تقسيم الاسم فنقول : هو إما كلى وإما جزئى ، وذلك لأنه إما ألا يمنع نفس تصوره من اشتراك كثيرين فيه أو يمنع ، والأول السكلى وهو تارة يقع فيه للشركة كالحيوان ، وتارة لا يقع إما مع الإمكان كالشمس ، أو مع الاستحالة كالآلة ، وبهذا يعلم أن قول المصنف إن اشترك معناه ليس بجيد ، وأنه كان الأحسن أن يقول : إن قبل معناه الشركة . ثم السكلى يمكن تقسيمه من وجهين :

أحدهما : وإليه أشار بقوله ، ومتواطىء أو مشكك ، لأنه إن كان حصول معناه فى أفراد الذمىة والخارجية على التسوية كالإنسان ، إذ كل فرد من الأفراد لا يريد على الآخر فى الإنسانية فهو المتواطىء ، وإن لم يكن على السوية ، بل كان فى بعض

أفراده أقدم أو أولى أو أشد فهو المشكك ، وسمى بذلك لكونه يشكك الناظر هل هو متواطؤ لوحدة الحقيقة فيه ، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف وذلك كاليابض الذي هو الثلج أشد منه في العاج وكالوجود فإن معناه واحد في أشياء كثيرة مع اختلافه في تلك الأشياء ، فإن وجود الجوهر أقدم من وجود العرض والموجود بالذات أولى من الموجود بالتغير والوجود النار أقوى وأشد من غير النار ، كالحركة مثلا ، وتجمع هذه الأنواع من الاختلاف بالنسبة إلى الخالق والمخلوق .

فإن قلت : الأبيض مثلا إذا أطلق على الثلج ، فيما أن يكون استعماله فيه مع ضخمة تلك الزيادة أو لا ، فإن لم يكن فهو المتواطئ ، وإن كان فهو المشترك فإذا نـ لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك .

قلت : كذا أورده ابن التلساني ونحو نقول : المتواطئ أن يضع الواضع للقدر المشترك بتعدد علم الاختلاف في المحال مع اختلاف المحال في أمور من غير جنس المسمى كتمييز أفراد الإنسان بالذكورة والأنوثة ، وهذا معنى قولهم المتواطئ ما استوى محاله ، والمشكك أن يضع للقدر المشترك بتعدد الاختلاف في المحال يأمر من جنس المسمى كأجزاء النور في الشمس ، واستحالة التغير في الواجب ، فاشترك القسمان في أن الوضع في كل منهما للقدر المشترك ، واقتربا بتعدد مسمى .
الوجه الثاني : السكلى إما جنس أى اسم جنس أو مشتق ، لأنه إما أن يدل على الماهية وهو اسم الجنس ، كالإنسان والفرس ، أو على موصوفية الماهية بصفة دون خصوصية الماهية وهو المشتق ، فإنه لا يدل على خصوصية الماهية بل على أوصافها بالمصدر ، كالأسود مثلا فإنه يدل على ذات متصفة بالسواد ، وأما على جسمية الذات فلا .

هذا تقرير ما ذكره وقوله : في اسم الجنس إنه ما يدل على ذات غير معينة ، كالفرس منتقض بعلم الجنس ، فإنه دال على ذات غير معينة ، فإنك تقول : رأيت ثعالة أى ثعلبا مع أنه ليس باسم جنس ، بل علم جنس يعامل في اللفظ معاملة الأعلام .

فإن قلت : وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع أن كلا منهما يصدق على ما لا يتناهى ومسماه كلّى ؟

(١٤ - الإيهام ج ١)

قلت : المختار في التفرقة بينهما ، أن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده ، واسم الجنس ما يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده ، حتى إذا أدخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة سوى علم الجنس ، كذا ذكره والدي أحسن الله إليه في الفرق بينهما .

قال : فو يستج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد .

(فائدة) اعلم أنا إذا قلنا على الإنسان حيوان ، وأنه كلى فهنا اعتبارات ثلاثة :

أحدها : أن يراد به الحصاة من الحيوانية التي شارك باعتبارها الإنسان غيره ، وهذا يقال له الكلى الطبيعي ، وتارة يراد به أنه غير مانع من الشركة ، وهذا هو الكلى المنطوق ، وتارة يراد به الأمران : أعنى الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة ، وهذا هو الكلى العقلي ، فالأول موجود في الخارج ، لأنه جزء من الإنسان الموجود ، وجزء الموجود موجود .

والثاني : لا وجود له في الخارج لاشتغاله على ما لا يتناهى ، ومنهم من زعم أنه موجود في الخارج .

والثالث : في وجوده في الخارج أيضاً اختلاف ، والظاهر أنه لا وجود له أيضاً لاشتغاله على ما لا يتناهى وزعم أبلاطون ، أنه موجود في الأعيان وأن الإنسان الكلى موجود في الخارج .

قال : (جزئى إن لم يشترك) هذا مقابل لقوله كلى ، أى : الذى لا يشترك في معناه كثيرون هو الجزئى .

وإن شئت قلت : الجزئى ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزيد العلم مثلا .

قال : (علم إن استقل ومضمر إن لم يستقل) الجزئى إما علم أو مضمر لأنه ، إما أن يستقل في دلالاته على المعنى الجزئى فهو العلم ، كزيد ، وإما ألا يستقل

في ذلك ، بل يحتاج إلى قرينة تكلم أو خطاب أو غيبة فهو المضمَر ، كأننا وأنت ، وهو . هذا شرح ما أورده . وفيه مناقشات من وجوه :

الاحد : أن هذا التقسيم كله في الاسم ، وقد قدم أن الاسم هو الذي يستقل فكيف يقسم ما يستقل إلى ما لا يستقل .

الثاني : أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها ، وليست مضمرات .

الثالث : أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً رسماً للحرف ، فإن أراد بالاستقلال ذلك فلا اعتراض لائح ، وإن أراد غيره فليبينه .

الرابع : أنه أهمل في تقسيم الكل إلى اسم جنس ومشتق ذكر علم الجنس كما عرفت .

الخامس : أنه جعل المضمَر من أقسام الجزئ ، ولقائل أن يقول : وحدة المضمَر بالنوع لا بال شخص ، فإن أنت مثلا معناه المخاطب المذكور الفرد من غير تعيين ، فيصح إطلاقه على من كان كذلك ، والناس مختلفون في أن المضمَر جزئ أو كلي ، وحجة المصنف في جعله جزئياً أن الكل نكرة والمضمرات أعرف المعارف .

قال : (تسم آخر اللفظ والمعنى ، إما أن يتحدا وهو المفرد ، أو يتكثرا وهي المتباينة فواصلت معانيها ، كالسواد والياض ، أو توصلت كالسيف والصارم والناطق والفصيح ، أو تكثر اللفظ واتحد المعنى ، وهي المترادفة أو بالعكس ، فإن وضع الكل كالمين فمشارك ، وإلا فإن نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول . نقولا عنه ، وإلى الثاني منقولاً إليه ، وإلا فخيمفة وجماز) .

هذا تقسيم ثانى للفظ المفرد وهو باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددتهما ، ويتقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام : وذلك لأنك إذا نسبت اللفظ إلى المعنى ، فيما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ، أو بالعكس ، فأما الأول . وهو أن يتحدا ومثاله لفظة الله فإنها واحدة ومدلولها واحد ، ويسمى هذا بالمفرد لانفراد لفظه بمعناه وهو يتقسم إلى كلي وجزئى على ما مر في التقسيم السابق .

وأما الثاني : وهو أن يتكرر اللفظ والمعنى فهي الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس وغير ذلك من الألفاظ المختلفة الموضوع لمعان مختلفة، وحينئذ إما أن يمتنع اجتماعها كالسواد والبياض أو لا يمتنع، بأن يكون بعضها اسماً للذات وبعضها اسماً للذات إذا اتصفت بصفة خاصة، كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات والصارم السيف القاطع كما قاله الجوهري (١) في الصحاح وغيره، وقد يجتمعان في سيف واحد أو يكون بعضها اسماً للصفة، وبعضها اسماً لصفة العنفة كالناطق بالنعمل والفضيح فإن الناطق بالنعمل صفة للإنسان وقد لا يكون فضيحاً، فالأولى التي لا يمكن اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتفاصلة لتفاضل معانيها بالذات .

والثانية : التي لا يمتنع اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتواصلة، لتواصل معانيها وقد بينا أنها على نوعين .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً فهي الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر لو اختلفت لفظاً سواء كانت من لغة واحدة أو من لغات مختلفة على ما سيأتى إن شاء الله تعالى في فصل الترادف .

وأما الرابع : وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً، فلا يخلو إما أن يكون قد وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعاني أولاً والأولى المشترك كالمعين للمولاتها المتعددة .

والثاني : وهو ألا يوضع لكل واحد بل لمعنى، ثم ينتقل إلى غيره، فإما

(١) هو : إسماعيل بن حماد الجوهري، من أئمة اللغة، أشهر كتبه والصحاح، أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاق البادية، وهو أول من حاول للطيران، حيث صنع جناحين من خشب وربطها بجبل وصعد سطح داره ونادى في الناس : لقد صنعت ما لم أسبق إليه، وسأطير الساعة، فاجتمع الناس إليه، فتأبط الجناحين. ونهض بهما، فغناه اختراعه. فسقط إلى الأرض قتيلاً.

وكان ذلك في سنة ٢٩٣ هـ (الاعلام ١/٢٠٩، ٢١٠)

أن ينقل لعلاقة أولاً، فإن لم ينقل لعلاقة ، وقد أهمله المصنف فهو المرتجل ، كذا قاله الإمام .

قال القرافي : وفيه نظر ، لأن المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتسم له وضع ، وإن نقل لعلاقة ، فيما أن يشتهر في الثاني أو لا- ، فإن اشتهر في الثاني كصلة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، وبالنسبة إلى المعنى الثاني منقولاً إليه ، إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب اختلاف الناقلين ، كما سيبين لك إن شاء الله تعالى في حد المجاز ، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول : أعنى الحيوان المفترس مجازاً بالنسبة إلى الثاني ، وهو الرجل الشجاع . هذا تقرير ما في الكتاب والنظر فيه من وجوه :

منها : اشتراطه المناسبة في المنقول وهو غير شرط ألا ترى أن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ، كالجوهر إذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسم العرض .

وأما قول الأصفهاني : إن قيامه بنفسه نفاسة فهو إن صح ودفع صحة التمثيل للجوهر لا يدفع أصل الدعوى .

ومنها : أن كلامه يقتضي أن المجاز لا يشتهر وهو مردود، بل رب مجاز أشهر من الحقيقة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح .

ومنها : أن كلامه ناطق بأن المجاز موضوع وسوف يأتي ما يخالفه إن شاء الله تعالى .

ومنها : أنه يقتضي أن المجاز يوضع لا لعلاقة إذ قال : وإلا لحقيقة ومجاز أي : وإن لم يوضع لعلاقة لحقيقة ومجاز ، وليس كذلك ، إذ لا بد من العلاقة في المجاز ، ويمكن أن يجاب عن هذا بأن قوله لعلاقة إنما ذكر لتحقيق معنى التعليل لا لتويعه أي : لا يتحقق النقل ، ولا يعتبر إلا بالعلاقة لكن يتبين على هذا أن يكون قوله وإلا لحقيقة ومجاز معطوفاً على قوله واشتهر أي : وإن لم يشتهر فمجاز ويجيء الإيراد الثاني .

قال : (والثلاثة الأولى المتحدة المعنى فصوص ، وأما الباقية فالتساوي الدلالة
بمحل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول) .

الثلاثة الأولى : المتحدة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة
اللفظ دون المعنى فصوص ، لأن لكل لفظ منها فرداً معيناً لا يحتمل غيره
وهذا هو المعنى بالنص ، سمي به لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة من
قولهم نصت الظية جيداً إذا رفعت ، ومنه منصة العروس ، وقد يطلق النص
على ما يدل على معنى قطعاً ، ويحتمل غيره كصنخ العموم في الجمع ، فإنه لا بد لها
من ثلاثة ، ويحتمل الزيادة ، وقد جمع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضي الله
عنه في شرح العنوان الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث :

أحدها : ألا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً .

الثاني : اصطلاح الفقهاء ، وهو اللفظ الذي دلالة قوية الظهور .
قلت : وهو الذي مشى عليه الإمام والمصنف في كتاب القياس ، كما سيقمى
الشرح إليه إن شاء الله تعالى .

الثالث : اصطلاح الجدليين ، فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد
لفظ الكتاب والسنة ، وقد اقتصروا في الكتاب بقوله المتحدة المعنى عن العين
والقرء . فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص ، لأن كل لفظ منها مشترك بين
معان وكذلك المترادفة الألفاظ قد تكون مشتركة كلفظة العين والناظر .

قوله : وأما الباقية أي : متحدة اللفظ متكثرة المعنى ، وإنما قال الباقية وأراد

القسم الرابع : لأن تحته أقساماً عدة كالمشترك والمنقول عنه وإليه ، والحقيقة
والمجاز وحاصل هذا أن هذا القسم ، إما أن تكون دلالة على كل واحد من
المعاني على السوية فهو المجمل أولاً ، فإن كانت دلالة على بعض المعاني أرجح
فالطرف الراجح ظاهر والمرجوح مأول ، لأنه يؤول إلى الظهور عند مساعدة
الدليل له .

قال : (والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه) ،

لاشك في اشتراك النص ، والظاهر في رجحان الإفادة ، وإنما النص راجح
لايحتمل غيرد ، والظاهر راجح يحتمل والقدر المشترك بينهما من الرجحان ، يسمى
المحكم لإحكام عبارته وإتقانه ، فالمحكم جنس لنوعين ، النص والظاهر ، ومقابلهما
المجمل والمؤول ، فإنهما اشتركا في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة إلا
أن المؤول مرجوح ، والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً ، والقدر المشترك بينهما
من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه ، فالتشابه جنس لنوعين المجمل والمؤول ، وأصل
هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر
متشابهات) (١) .

قال : (تقسيم آخر مدلول اللفظ إما معنى ، أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل
أو مهمل نحو الفرس والكلمة ، وأسماء الحروف والخبر والمثنيان) .
اللفظ المفرد باعتبار حقيقة مدلوله ينقسم إلى خمسة أقسام ، لأن مدلوله إما معنى
أو لفظ ، والأول قد تقدم الكلام فيه من كونه كلياً أو جزئياً .

والثاني : إما أن يكون اللفظ الذى هو مدلوله مفرداً أو مركباً ، وكل منهما
إما أن يكون مهملأ أو مستملاً الأول كالفرس ، فإنه لفظ مدلوله معنى .

والثاني : نحو الكلمة فإنها لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الإسم والفعل
والحرف ، وقد عرفت في التقسيم السابق وجه انحصار انقسام الكلمة في الاسم
والفعل والحرف وأجمعت النحاة على انحصارها في ذلك .

قال شيخنا أبو حيان رحمه الله : وحكى لنا الأستاذ أبو جعفر بن الزبير شيخنا
عن صاحبه أبي جعفر بن صابر أنه كان يذهب إلى أن ثم رابعاً وهو الذى نسميه
نحن اسم فعل ، وكان يسميه خالفة ، إذ ليس هو عنده واحداً من هذه الثلاثة .

والثالث : كأسماء حروف التهجي فذلك مدلوله لفظ مفرد مهمل ، ألا ترى

أن حروف جلس لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم ، فلأول الجيم ،
والثاني اللام ، والثالث السين .

فإن قلت : فيكون قول الأستاذ لتليذه قل أ ب ت عبثاً إذ لا معنى لهذه
الألفاظ :

قلت : لما كانت آله يتوصل باجتماعها على الترتيب المعتبر إلى الكلام المفيد
لم يكن تعليمها عبثاً .

والرابع : كلفظ الخبر ، فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد .

والخامس : أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهملاً .

قال الإمام : والأشبه أنه غير موجود ، لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض
الإفادة ، بحيث لا إفادة لا تركيب ، قال صفي الدين الهندي : وهذا حق إن عني
بالمركب ما يكون جزؤه دالاً على جزء المعنى حين هو جزؤه ، وإن عني به
ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه أو ما يكون مؤلفاً من لفظتين
كيف كان التأليف ، وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل .

أما الأول فنل عبد الله إذا كان علماً ، فإن اسم العلم يدل عليه وهو لفظ
مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب .

وأما الثاني : فكلفظ الهنبيان ، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة
مهملة ومستعملة ، وهو غير دال على المعنى المركب ، أما إن أراد أنه لا يدل على
معنى أصلاً ، وأراد باللفظ المركب المعنى فينتقض بالثاني دون الأول انتهى ،
والمصنف حاول ذلك مخالف الإمام ومثل الهنبيان كما قررناه ، فإنه لفظ موضوع
للهمل المركب كما عرفت .

قال : (والمركب صيغ للإفهام) شرع في تقسيم المركب ولا ريب فيما ذكر
من أن للتكلم إنما صاغ المركب من المفردات ليفهم ما في ضميره .

قال : (فإن أفاد بالذات طلباً فالطلب للماهية استفهام ، ولتحصيل مع الاستعلام .

أمر، ومع التساوى التماس ، ومع التسفل سؤال ، وإلا فمحتمل التصديق والتكذيب خبر ، وغيره تفييه ، ويندرج فيه الترجي والتمنى والقسم والنداء .

المركب تارة يفيد طلباً بالذات ، أى بالوضع ، وإن شئت قلت : إضافة أولية وطوراً يفيد غير ذلك ، فإن أفاد طلباً بذاته ، فإن كان الطلب لماهية فى الذهن وأحسن من هذه العبارة أن يقول طلب ذكر ماهية الشيء فهو الاستفهام ، كقولك ما هذا ومن هذا ، وإن كان لتحصيل أمر ما من الأمور ، فإن كان مع الاستعلاء فأمر ، كقول المتعاطم المستعلى لآخر « ائعل كذا » سواء كان مع الاستعلاء عالياً فى نفس الأمر ، أم لم يكن ، وإن كان مع التساوى كقول القائل للمثله « ائعل كذا » فهو التماس وتسمية التساوى بالالتماس اصطلاح خاص ، كما قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان ، وإن كان من التسفل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه فهو سؤال ، سواء كان دونه فى نفس الأمر كقول الداعى « رب اغفر لى » أو لم يكن ، وإن لم يفد بالذات طلباً فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب أو لا .

القسم الأول : أن يحتملها فهو الخبر ، وزعم قوم أن تعبير المصنف ومن وافقه بالتصديق والتكذيب أحسن من قول غيره الصدق والكذب ، لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق وما لا يحتمل إلا الكذب كقول من قال الواحد نصف العشرة ، مع احتمال تصديق ذى المكابرة ، وقولنا الواحد نصف الاثنين ، ويحتمل التكذيب من الكافر والمعاند ، وهذا عندى غير مرضى ، فإن الحكم على الخبر من حيث هو والخبر من حيث هو خبر محتمل لذلك ، وسقوط أحد الاحتمالين فى بعض الأفراد لخصوصية ومزية ، لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هى لمحتملاتها ، ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقاً أو كذباً فتعريفه به دور .

فإن قلت : التصديق والتكذيب والصدق والكذب نوعان للخبر ، والنوع إنما يعرف بعد معرفة الجنس ، فلو عرف الجنس به لزم الدور .

قلت : أجاب القرافى بأن الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال ، لأن من سمع لفظ إنسان وجهل معناه يقال له هو الحيوان الناطق ، فإن

كان جاهلاً بالحيوان الناطق فسد الحد ، لأن الحد بالمجهول لا يصح ، فتعين أن يكوننا
معلومين له ومتى كانا معلومين ، فمن علم الحيوان ، والناطق ، فقد عرف الإنسان
لأنه ليس شيئاً غيرهما ، فعلينا أنه كان عارفاً بحقيقة الإنسان ، وإنما كان جاهلاً
بمسمى اللفظ على التفصيل ، وكان يعلمها من حيث الإجمال ، وأن لها مسمى ما ،
وإذا كان الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال جاز أن يكون
السائل عالماً بمدلول لفظ الصدق والكذب ، وجاهلاً بمدلول لفظ الخبر فيبين له
مدلول لفظ الخبر بمدلول لفظ الصدق والكذب .

قال : ولا يقال العلم بالنوع يستلزم العلم بالجنس لاستلزام العلم بالمركب العلم بالمفرد ،
لأن الجمل هنا إنما وقع من وضع لفظ الخبر للخبر لا في نفس الخبر ولا تنافي بين
العلم بالخبر والجمل بوضع لفظه له ، فإن المرء قد يعلم حقيقة ولا يعلم اسمها .

فإن قلت : الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل علمهما إلا أحدهما ،
أما معاً فلا ، وإذا كان المحل لا يقبل إلا أحدهما كان المتعين في الحد صيغة أو التي
لأحد الشئيين دون الواو التي للشئيين معاً هو الذي ارتضاء إمام الحرمين ، وقال
من قال : الصدق والكذب أو هم اتصالها بخبر واحد ، فإذا ردد ونوع فقال ما يدخله
الصدق أو الكذب فقد تبرز .

قلت : ما ذكرناه هو الصواب ، وذلك لأنه لا يلزم من تنافي القبولين تنافي
القبولين ، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد أحد القبولين دون
الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك القبول ، فإن كان ذلك المستحيل
هو الوجود للزم كون الممكن مستحيلاً ، وإن كان المستحيل هو العدم للزم كون
الممكن واجب الوجود فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين ، وإن تنافى
القبولان فيتعين الواو ، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين
بالمقبولين وأنه يلزم من يقدر اجتماع المقبولين بقدر اجتماع القبولين وليس كذلك ،
ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له ، وإنما المتعاقبة
على سبيل البديل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك .

فإن قلت : لم سمي الأصوليون ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أخباراً
معظمها أوامر ونواهي؟

قلت : أجاب القاضى بوجوبين :

أحدهما : أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر فالأمر به في حكم الخبر عن وجوبه ،
ووكذا القول في النواهي ، والسر فيه أنه ﷺ ليس أمراً على سبيل الاستقلال ،
ولإنما الأمر حقاً الله تعالى ، وصيغ الأمر من المصطفى عليه السلام في حكم الإخبار
عن الله تعالى ،

والثاني : أنها سميت أخباراً لنقل المتوسطين ، وهم يخبرون عن روى لهم ،
ومن عاصر النبي ﷺ كان إذا بلغه أمر لا يقول أخبرنا رسول الله ﷺ بل
أمرنا ، نقول فلنقول : إذا استجد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى .

القسم الثاني : ألا يحتمل التصديق والتكذيب فهو تنبيه ويندرج في التنبيه
لا على وجه الحصر التمني مثل : ليت الشباب يعود .

والترجي والقسم والنداء وأمثلهن معروفة .

فإن قلت : ما الفرق بين الترجي والتمني ؟

قلت : الترجي لا يكون في المستحيلات ، والتمني يكون في المستحيلات
وفي الممكنات ، وأما لفظ الكتاب فقوله بالذات احتراز عما يفيد الطلب باللازم
كقولك : أنا طالب منك أن تذكر لي حقيقة الإنسان ، فإنه لا يسمى استفهاماً
أو أن تسقيني الماء إذ لا يسمى أمراً ، أو ألا تفعل كذا ، فإنه لا يسمى نهياً بل
هذه إخبارات ، وكذلك الأقسام الباقية من التمني والترجي والقسم والنداء كلها تفيد
الطلب باللازم ، وعلى كلامه اعتراضات منها أنه اشترط في حقيقة الأمر الاستعلاء ،
وذلك مذهب زيفه في باب الأوامر كذا أورده بعض الشراح ، وسنبين في كتاب
الأوامر إن شاء الله وجه صحة كلامه ، وعدم اضطرابه ، ومنها أنه جعل للتساوي
قسماً للاستعلاء والتسفل ، وإنما هو قسم للعلو والنزول لأن الاستعلاء جعل الطالب
نفسه عالياً ولا يلزم من ذلك كونه عالياً في نفس الأمر والتسفل عكسه .

ومنها : أن قوله وللتحصيل مع الاستعلاء أمر وإن أراد به تحصيل الفعل الذي

ليس بكف ، فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالنتي عنه ، وإن أراد
تحصيل الفعل مطلقاً كفاً كان أو غيره لزم دخول النهي في حد الأمر وهما حقيقتان
مختلفتان ، وقد يقول من ينصره بدخول النهي في حقيقة الأمر ، وأن مغايرتها
مغايرة العام والخاص لا مغايرة المتباينين بناء على أن الأمر هو ما يطلب به فعل
سواء كان الفعل كفاً أم غير كف ، والنهي ما يطلب به فعل خاص وهو الكف .

(خاتمة) قال القرافي في الفروق : احتقد جماعة من الفقهاء من قولنا
في حد الخبر ، إنه المحتمل للصدق والكذب أن هذين الاحتمالين مستفادان من الخبر
بالوضع اللغوي ، وأن الوضع اللغوي اقتضى له ذلك ، قال وليس كذلك بل لا يحتمل
الخبر من حيث الوضع إلا الصدق ، لإجماع ذوى اللسان على أن معنى قولنا قام
زيد حصول القيام في الزمان للماضي ، ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه ،
ولقاتل أن يقول لا نسلم أن مدلول قولنا قام زيد حصول القيام وإنما مدلوله الحكم
بمصول القيام ، وذلك يحتمل الصدق والكذب والله أعلم .

الفصل الثالث

في الاشتقاق

قال : (الفصل الثالث في الاشتقاق له في حروفه الأصلية ومناسبته في المعنى) -

الاشتقاق في اللغة الافتتاح ، وفي الاصطلاح ما ذكره فقوله « رد لفظ ، جنس ، وقوله « لموافقته في حروفه الأصلية ، فصل احتراز به عن الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر ، إذ لا اشتراك فيها في الحروف ، كذا ذكر الشراح ، ولقائل أن يقول : الألفاظ المترادفة لم تدخل في الكلام قبل ذلك حتى تخرج بهذا القيد ، فإن أحد المترادفين ليس مردود اللفظ إلى الآخر ، وقوله : الأصلية إشارة إلى أن الاعتبار في موافقة الحروف إنما هو بالحروف الأصلية فقط ، ولا عبرة بالحروف الزائدة ، وقوله : « ومناسبته في المعنى ، احتراز عن المعدول ، لأن للنسبة تقتضى المغايرة ، ولا مغايرة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى ، وهذا الحد الذي ذكره أسد من تعريف الميداني (١) الذي ارتضاه الإمام وهو قوله : « أن تجرد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فتجد أحدهما إلى الآخر ، أن يعترض على هذا بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان .

(١) هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميسداني النيسابوري ، الأديب ، البعاط ، صاحب « مجمع الأمثال » ، الذي لم يؤلف مثله في موضوعه .
ومن مؤلفاته : « نزهة الطرف في علم الصرف » ، و « شرح المفصليات » ،
« ورد السامى في الأسماء » ، وغير ذلك .

توفي سنة ٥١٨ هـ

(وفيات الأعيان ١/٤٦ ، بنية الوعاة ص ١٥٥ ، الأعلام ١/٢٠٨)

واعلم أن للاشتقاق أربعة أركان ذكرها في الكتاب :

المشتق ، والمشتق منه ، والموافقة في الحروف الأصلية مع المناسبة في المعنى .
والرابع التغيير . فقوله : رد لفظ هو الركن الأول ، ودخل فيه الاسم والفعل ،
وقوله : إلى لفظ آخر هو الركن الثاني ، وهو المشتق منه ، ويوحد منه الركن
الرابع ، وهو التغيير ، لأنه لو اتقى التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل
هو هو ودخل فيه أيضاً الاسم والفعل ، وقوله : لموافقة في حروفه الأصلية هو
الركن الثالث ، واحترز به عما عرفت أولاً .

قال : (ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو زيادة
أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو زيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه ،
أو زيادتهما ونقصانهما ، نحو : كاذب ، ونصر ، وخصارب وخنق ، وضرب . على
مذهب الكوفيين ، وغلا ، ومسلمات وحذر وعاء ونبت واضرب وخاف وعد
وكال ، وارم) .

لا بد من تغيير بين اللفظين والتغيير المعنوي إنما يحصل بطريق التبع . والإمام
لم يذكر من أقسام التغيير غير تسع ، وليست الأقسام منحصرة في تلك . وقد زاد
المصنف عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ، وأورد لكل منها مثالا ، وفي أكثر
أمثله نظر ، وقد وضع والدي أطال الله بقاءه في هذا الفصل أرجوزة حسنة .

قوله : بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما دخل فيه ستة أقسام :

أربعة تغييرها فرادى واثنتان ثنائيان ، فإن قوله بزيادة ليس منوناً بل هو
مضاف إلى حرف وحركة وكليهما ، وكذا نقصان مضاف إلى الثلاثة فكانت ستة
أقسام . زيادة الحرف وزيادة الحركة وزيادتهما معا ، وهكذا النقصان . وقوله :
أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر يدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً .
إذ زيادة أحدهما أو نقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة
ونقصانه ، ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان :

زيادة الحرف ، ونقصان الحركة وعكسه . وقوله : أو زيادته أو نقصانه أو
نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه بزيادة الآخر ونقصانه تقديره أو بزيادة

أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغير ، لأن زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه .

ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً :

إحدهما : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه .

والثانية : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه .

وقوله : أو زيادتهما ونقصانهما . أى بزيادة الحرف والحركة معاً ، ونقصانهما معاً ، وهو قسم واحد رباعى التغير ، وبه تكملت الأقسام خمسة عشر .

قوله : نحو كاذب شرع في المثل للأقسام المذكورة :

الأول : زيادة الحرف فقط ، نحو : كاذب من الكذب زيدت الألف .

الثاني : زيادة الحركة نحو : نصر الماضى . من النصر زيدت حركة الصاد .

الثالث : زيادة الحرف والحركة معاً . مثل ، ضارب من الضرب زيدت الألف وحركة الراء .

الرابع : نقصان الحرف ، نحو : خف فعل أمر من الخوف نقصت الواو . وقد اعترض على المصنف بأن الفاء صارت في هذا ساكنة بعد أن كانت متحركة ، فاجتمع في هذا المثال نقصان الحرف والحركة معاً ، فإن اعتذر بأن مثل هذا لا يعتبر لسكونه نقصاناً للحركة الإعراب .

قلنا : سيأتى إن شاء الله تعالى في القسم العاشر ما يخالفه ، فالأولى تمثله بذهب من الذهب ، أو حسب من الحساب .

الخامس : نقصان الحركة ، نحو ضرب ، المصدر من ضرب الماضى نقصت حركة الراء . قال في الكتاب : وهذا لا يتأتى إلا على مذهب الكوفيين ، يعنى في اشتقاقهم المصدر من الفعل عكس مذهب البصريين . وذهب أبو بكر بن أبي طلحة إلى مذهب ثالث ، وهو أن كلا من المصدر والفعل أصل بنفسه ليس أحدهما

مشتقاً من الآخر ، حكاه شيخنا أبو حيان في الارتشاف .

السادس : نقصان الحركة والحرف معاً نحو : غلا ماضى غليان ، نقصت الألف

والنون ونقصت فتحة الياء . ومن أمثله أيضاً : سر من السير نقصت الياء وحركة العين .

السابع : زيادة الحرف ونقصانه - أى نقصان حرف آخر - ومثل في الكتاب له بمسلمات زيدت الألف والتاء للجمع ، ونقصت منه تاء كانت في المفرد في قولك مسلة ، ولك أن تقول : الجمع غير مشتق من مفرده ، فلا يصح ما ذكره مثالا ، فالأولى : التثنية بقولك : مدحرج من الدرججة ، نقصت هاء التانيث . وزادت الميم . وكذا مزخرف ، من الزخرفة ، نقصت التاء وزادت الميم .

الثامن : زيادة الحركة ونقصانها أى نقصان حركة أخرى نحو : حذر من الحذر ، زيدت فيه كسرة الذال المعجمة ونقصت منه فتحة ، وكذلك : رمى من الرمي ، نقصت حركة الياء من الرمي وزيدت حركة الميم ، وسعى من السعى .

التاسع : زيادة الحرف ، ونقصان الحركة نحو : عاد بالتشديد من العدد زيدت الألف بعد العين ، ونقصت حركة الدال الأولى .

العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو : نبت من النبات ، زيدت فيه فتحة الباء ونقصت منه الألف ، كذا ذكره في الكتاب ، ولك أن تقول فتحة الباء جاءت عوض الكسرة فليس ثم غير نقصان الألف ، وليس له أن يقول لا يعتد بالحركة الإعرابية ، إذ سبق منه في القسم الرابع ما يخالف ذلك .

الحادي عشر : زيادة الحرف والحركة جميعاً مع نقصان حركة أخرى ، مثل ما ضرب من الضرب ، زيدت فيه ألف الوصل وكسرة الراء ، ونقصت منه حركة الضاد .

الثاني عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه مثل غاب ماخى من الخوف
زيدت الألف وحركة الغاء وحذفت الواو .

الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها مثل : عد فعل أمر :
من الوعد . زيدت كسرة العين ، ونقصت الواو وحركت الدال .

الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ، نحو كال بتشديد
اللام وهو اسم فاعل من الكلان ، نقصت حركة اللام الأولى ، وكذا الألف التي بين
اللامين وزيدت ألف قبل اللامين

الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً نحو ، ارم من الرى ، زيدت المهمزة
وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء . والله أعلم .

أحكام الاشتقاق

قال : (وأحكامه في مسائل : الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي علي .
وابنه فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه وعللها فينايه ، لنا أن الأصل جزؤه
فلا يوجد دونه) .

شرط صدق المشتق اصماً كان أو فعلاً صدق أصله المشتق منه ، فلا يصدق قائم
على ذات إلا إذا صدق القيام على تلك الذات ، وسواء كان الصدق في الماضي أم
في الحال أم في الاستقبال ، والكلام في أن صدق ذلك هل هو بطريق الحقيقة
أو المجاز من وظائف المسئلة التالية لهذه ، وهذا هو السر في قول المصنف صدق
أصله دون وجود أصله كما قال غيره ، إذ لو قال وجود أصله لورد عليه إطلاقه
باعتبار المستقبل ، إذ هو جازم مع عدم وجوده حالة الإطلاق والكلام في المسئلة
مع أبي علي الجبائي (١) وابنه أبي هاشم ، وهما لم يصرحا بالمخالفة في ذلك ، ولكن
وقع ذلك منهما ضمناً حيث ذهبوا من تبعهما من المعتزلة إلى القول بعالمية الله
تعالى دون علمه أي قالا : إن الله تعالى عالم ولم يقلوا بمحصول العلم الذي اشتق منه
العالم له . والحاصل أن هذه الطائفة ينقون عن الله تعالى الصفات الحقيقية الزائدة على
الذات ، كالعلم والقدرة والحياة وقد يجمعها قول الشاطبي رحمه الله :

حى عليم قدير والكلام له * باق سميع بصير ما أراد جزاءه

- فخرأوا من أن تكون الذات قابلاً وفاعلاً ومن أشياء زعموها لازمة ويقولون .
بثبوت العالمية والقادرية والحياة له ، وبناء على أنها نسب وإضافات لا وجود لها :

(١) هو : أبو علي : محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمدان .
ابن أبان ، الجبائي ، شيخ المعتزلة ، كان فقيهاً ورعاً ، وإليه تنسب طائفة الجبائية
من المعتزلة . توفي سنة ٣٠٣ هـ .

(شذرات الذهب ٢ / ٢٤١ ، الفرق بين الفرق ص ١٨٣)

في الخارج ، بخلاف العلم والقدرة والحياة ، فإنها صفات حقيقية ، ويقولون عالية
الله غير معللة بالعلم ، لأن العالمية له واجبة والواجب لا يعطل بالغير ، بخلاف عالميتنا
فإنها معللة بالعلم ، إذ هي غير واجبة .

وقال أهل السنة وقوم من المعتزلة : إن الله سبحانه وتعالى صفات متغيرة لذاته
تعالى وهي العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات الثبوتية ، ثم قال الذين نعوأ
الحال العالمية والقادرية والحياة نفس العلم والقدرة والحياة ، وقال مثبتوها عالمية
الله حالة معللة بمعنى قائم به وهو العلم ، وكذا القادرية بالقدرة والحياة بالحياة ،
وإذا عرفت هذا ظهر أن الأشاعرة ومن وافقهم قالوا : إن الله تعالى عالم بالعلم ،
قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، والجائز بالقدرة : إنه تعالى عالم بالذات لا بالعلم ،
بالذات لا بالقدرة ، هي بالذات بالحياة فقد جوزوا صدق المشتق الذي هو العالم
بدون صدق المشتق منه الذي هو العلم ، واستدل في الكتاب على امتناع إطلاق
المشتق بدون المشتق منه ، بأنه لو صح المشتق بدون صدق أصله لزم وجود الكل
بدون الجزء ، لأن الأصل الذي هو المشتق منه جزء للمشتق ، لأن المشتق يدل على
الأصل ، وعلى ذات متصفة به كالعالم مثلا ، فإن مدلوله ذات متصفة بالعلم ، فالعلم
الذي هو أصل العالم جزء من مجموع معناه ، فلو صح العالم بدون العلم لزم ما ذكرناه
ولا ينتقض هذا بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء لأن ذلك من باب المجاز
والكلام في صحة الإطلاق الحقيقي .

قال : (الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله ، خلافاً لابن سينا وأبي هاشم ،
لأنه يصدق فيه عند زواله فلا يصدق إيجابه . قيل : مطلقتان فلا يتناقضان .
قلنا : مؤقتتان بالحال ، فإن أهل العرف ترفع أحدهما بالآخر) .

السؤال السابقة في اشتراط صدق المشتق منه في كون المشتق حقيقة ، سواء دام
معنى المشتق منه إلى حالة الإطلاق أم لم يدم ، وهذه في اشتراط دوام معنى المشتق
منه إلى حالة إطلاق المشتق ، فهي أخص من تلك ، فنقول : إطلاق الاسم المشتق
باعتبار الحال حقيقة بالإجماع ، وباعتبار المستقبل مجاز بالإجماع ، وأما إطلاقه
باعتبار الماضي كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى ، فقال الجمهور
إنه غير حقيقة ، قال الإمام وهو الأقرب ، واختاره في الكتاب ، وقال ابن سينا

وأبو هاشم ووالده أبو علي إنه حقيقة ، وفي المسألة مذهب ثالث أن معنى المشتق منه إن كان بما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة ، وإلا فلا ، حكاه الآمدي ، والإمام ذكره بحثاً من جهة الخصم ، ثم أجاب عنه بأن أحداً من الأمة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلاً .

واعلم أن محل الخلاف في المسألة إنما هو في صدق الاسم فقط أعني هل يسمى من ضرب أس الآن بضارب ، وهو أمر راجع إلى اللغة ، وليس النزاع في نسبة المعنى أعني في أن هذا الضارب أس هل هو الآن ضارب فإن ذلك لا يقوله عاقل وإذا تبين أن محل النزاع إنما هو في صدق الاسم ، فاعلم أيضاً أن الذي يتجه أن الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة ، كاليأس والسواد ، لأننا على قطع بأن الغوى لا يطلق على الأبيض بعد اسوداده أنه أبيض ، وقد قال الإمام في آخر المسألة لا يصح أن يقال لليقظان إنه نائم باعتباراً بالنسوم السابق ، وادعى الآمدي في ذلك الإجماع فقال لا يجوز تسمية النائم قاعداً والقاعد نائماً بإجماع المسلمين ، وأهل اللسان ، وهذا واضح من اللغة ، وإنما الخلاف في الضرب ونحوه من الأفعال المتفضية ، فأطلاق المشتق على محلها من باب الأحكام فلا يبعد إطلاقه حال خلوه من مفهومه ، لأنه أمر حكمي وتبين من هنا وجه انفصال الماضي عن المستقبل حيث كان إطلاقه باعتبار الماضي أولى ، لأن من حصل منه الضرب في الماضي قد يستصحب حكمه ، وأما المستقبل فلم يثبت له حكم حتى يستصحب .

إذا عرفت ذلك فنقول : استدل المصنف على ما اختاره من أنه ليس بحقيقة ، بأنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه ، فيقول زيد ليس بضارب ، فلو صدق في الإيجاب حقيقة وهو زيد ضارب للزم اجتماع التقيضين ، أعني صدق نفي الضرب وإثباته فتقرر أنه إنما يصدق مجازاً لأن صحة النفي من أمارات المجاز ، واعررض على هذا بأن قولنا ضارب وليس بضارب قضيتان مطلقتان لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا يتناقضان ، لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات . وأجاب في الكتاب بأنهما مؤقتان بحال التكلم .

وأعني عن هذا التقييد فهم أهل العرف أن لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال

كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعها، لكن أهل العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين وهو المطلوب .

فإن قلت : سلنا أنهما مؤقتان بالحال وأنهما متناقضتان ، ولكن لانسلم أنه حيثنذ يصح إطلاقهما ، لأنه لا يصح ليس بضارب في الحال ، وهل قولكم إن ذلك يصح إلا مصادرة على المطلوب ؟

قلت : صدق ليس بضارب في الحال لا يقبل المنازعة إلا بمن لم يفهم معنى هذا الكلام ، وذلك لأننا لم نمن بذلك سلب لإطلاق الاسم حتى يقال إنه مصادرة على المطلوب . بل إن المعنى غير ثابت في الحال ، وقد قدمنا أنه لا ينازع في ذلك عاقل ويقرر عندك أن المعنى بقولنا يصح ليس بضارب في الحال تحقق المعنى لا صدق الإطلاق إذ الحصرم سلوا هذه المقدمة لما ذكرها الإمام وغيره ، وما اعترض أحد بهذا السؤال .

فإن قلت : سلنا أنه يصح ليس بضارب في الحال ولكن لا نسلم استلزامها صحة ليس بضارب .

قلت : لأن ليس بضارب مطلقة وليس بضارب في الحال مؤقتة، والمطلقة جزء من المؤقتة ، ولو صح ذلك فتقول إذا قيدت في الإيجاب أو في السلب بزمان ولم يجعل الزمان جزءاً من المحمول كانت القضية موجهة مؤقتة ، وإن لم يقيد كانت القضية مطلقة. وهي جزء من المؤقتة والقييد المذكور في المؤقتة كقولنا زيد ضارب الآن أو ليس بضارب الآن إذا جئنا وجهه معناه تقييد نسبة المحمول الذي هو ضارب إلى الموضوع الذي هو زيد إيجاباً أو سلباً .

فإذا قلت : زيد ضارب الآن فمعناه أن نسبة ضارب إلى زيد ثابتة الآن .

وإذا قلت : زيد ليس بضارب الآن فمعناه أن نسبة ضارب إلى زيد منتهية الآن ، والآن ظرف للاتقاء لا للثبوت ، فإن الثبوت هو الحكم وهو حاصل الآن وانتفاء مدلوله وهو محسبه قد يكون الآن كما في هذا المثال . وقد يكون أمس أو غداً على حسب ما تأتى المؤقتة . وقد يأتي الظرف جزءاً من المحمول كقولك

زيد ضارب الآن تريد أن ضربه الآن ثابت أو ليس بضارب الآن ، تريد ضربه الآن منتف ، فهذه ليست موجبة ، والمنفي فيها أخص من التثني في الموجبة والمثبت بأخص من المثبت ، ولزود ذلك إيضاحاً فتقول:

إذا قلت ليس زيد ضارباً الآن أو يوم الجمعة ، فلا يجوز أن يكون الآن ، أو يوم الجمعة ظرفاً لحكمك ألا ترى أنك تقول يوم الجمعة وأنت غير حاكم فيه وبقي بعد هذا أن يوم الجمعة ، إما أن يكون ظرفاً لانتفاء الضرب المقيّد بذلك الوقت أو المطلق . والمعنى : أن زيدا يصدق يوم الجمعة أنه ليس بضارب ، ومن ضرورة انتفائه انتفاء المقيّد وإذ وضح أن المطلقة جزء من المؤقتة صح تمييز الإمام في المحصول بالكل والجزء ودعواه استلزام الكل الجزء ليس مراده الجزء من حيث اللفظ ، بل من حيث المعنى .

فإن قلت : المطلقة أعم من المؤقتة فكيف تستلزمها المؤقتة .

قلت : أصل المطلقة كذلك ، ولكن قد يعرض لها تقييدها لغة أو عرفاً وقد ادعيناها هنا حيث قلنا : إن العرف يؤقتها مجال التكلم وطلنا عليه ، فالمطلقة وإن كانت مطلقة في اللفظ فهي مقيدة بحسب العرف ، وكان ذلك منطوقاً به . فسارت المؤقتة ، وإنما دلالة المؤقتة صريحة في الوقت ودلالة المطلقة ظاهرة ، ولهذا المعنى لم يأت الإمام في المحصول بلفظ الأعم والأخص لأنه يضره ، فإنه يدعى تساريفها عرفاً ولغة فكيف يقول إن أحدهما أعم من الآخر ، بل ترك ذلك وعدل إلى الكل والجزء فإنه صحح على التقديرين أعنى من حيث القل والأصل ومن حيث الاستعمال والجزء قد يكون مساوياً في الوجود كالناطق فإنه جزء الإنسان ومساو له بخلاف الأعم ، فإنه قد يوجد بدون الأخص .

فإن قلت : قد فهم أصحاب الإمام أن مراده الأعم والأخص ، ومنهم صاحب التحصيل فقال يصدق ليس بضارب لصدق الأخص منه وهو ليس بضارب في الحال

قلت : قال والديرضي الله عنه في كتابه « الاتساق في مقاربة الاشتقاق » وهو مختصر وضعه في هذه المسألة إنهم ما فهموا جيداً ، وأطال النفس في ذلك وأجاب

عن سؤال اسحاق التحصيل ذكره على هذا وعظم خطبه ، ونحن لم نذكر السؤال
لكونه مبنيًا على ما فهمه صاحب التحصيل من أن الكل أعم والجزء أخص ،
وقد بينا أن الإمام لم يرد بالكل والجزء الأعم والأخص ، وأن الجزء قد
يكون مساويًا .

قال : (وعودض بوجوده: الأول أن الضارب من له الضرب وهو أعم ، ورد
بأنه أعم في المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً .

الثاني : أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي ، ونوقض بأنهم أعمالوا المستقبل .

الثالث : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما عذر
استعمال أجزائه ا كنى بآخر جزء .

الرابع : أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه ، وأجيب بأنه مجاز وإلا
لأطلق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة) .

عارض الخصم دليلنا بأوجه زعم أنها تدل على مطلوبه .

الأول : أن الضارب عبارة عن ثبت له الضرب وهو أعم من أن يكون
دائماً أو لا فيكون إطلاقه على أفراده على سبيل الحقيقة كإطلاق العام على أفراده
وأجاب بأن ذلك منقوض بأنه أعم من المستقبل أيضاً ، فيلزم أن يكون حقيقة
فيه ، ولا قائل به ، ولقائل يقول: إذا كان الضارب من ثبت له الضرب فهو غير
صادق باعتبار المستقبل لأنه ما ثبت له فلا يتجه قولكم أنه أعم من
المستقبل أيضاً .

الثاني : أن جمهور النحاة قالوا : النعت أى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول
إذا كان بمعنى الماضي ، وليس معه ال فهو لا ينصب مفعوله بل يتعين أن يحجر
بالإضافة إليه تقول مررت برجل ضارب زيد أمس ، وهذا يدل على جواز
استعماله بمعنى الماضي ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، وأجاب بأن هذا
منتقض بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى الاستقبال لأن ما قلتموه في الماضي يأتي
بمعينه في المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً .

الثالث : لو كان بقاء المشتق منه شرطاً في صحة إطلاق المشتق حقيقة لاستحالة إطلاق المشكلم والخبر بطريق الحقيقة على شيء أصلاً ، لأن المشتق وهو الكلام والخبر لا يمكن بقاؤهما ، لأنهما من الموجودات التي هي غير قارة الذات ، وأجاب بمنع الملازمة وذلك لأن الشرط أحد الأمرين ، أما بقاء المشتق منه وذلك فيما يمكن بقاؤه أو بقاء آخر جزء من أجزائه ، إن لم يمكن بقاؤه بالكلية ، لأن وضع اللغة غير مبني على المضابفة في مثل هذه الأمور ، وهذا كما تلاحظهم الحال على الزمان المعين مع أن الموجود منه ليس إلا جزءاً واحداً .

الرابع : أنه لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة إطلاق المشتق حقيقة للزم ألا يصح إطلاق المؤمن بطريق الحقيقة على من خلا عن مفهومه بالنوم مثلا ، ولكن ذلك باطل لأنهم يطلقونه عليه والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وأجاب بأن إطلاقه ليس على سبيل الحقيقة بل هو مجاز وإلا لصح إطلاق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة بسبب كفر تقدم ، إذ الاطرار من لوازم الحقيقة ، ولقائل أن يقول : إن الإيمان الطارىء بعد الكفر يضاذه ، ولذلك لم يصح إطلاق الكافر على من صدر منه في الماضي إذ هو وصف وجودي يضاد الأول فكان كما إطلاقك على الأسود أنه أبيض باعتبار بيضاؤه المتقدم ، وقد قدمنا أن ذلك ليس من محل النزاع .

(فوائد) : أحدها : اعلم أنا لا نبتى بالحال حال نطقنا بل حال انصافه بالمشتق منه .

فاذا قلت : اقتلوا المشركين فعناه الأمر بقتل من اتصف بالشرك ، وإن لم يكن وقت قولك اقتلوا المشركين متصفاً به ، وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء . فظن أنه لا يشمل من يأتي بعد ذلك إلا مجازاً .

الثانية : الحقيقة والمجاز إنما باعتبار الاستعمال .

فاذا قلت : زيد ضارب فهنا أمران :

أحدهما : استعمال ضارب في معناه أو غير معناه وهو محل الحقيقة والمجاز .

والثاني : حمل ضارب على زيد ، وهذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا دلالة له على حال ولا مضى ولا استقبال ، بل هو مطلق بالنسبة إليها ، والقضية إن أطلقت احتملت الثلاثة ، إلا أنا نحمله عند الإطلاق على زمان النطق لغة وعرفاً ، ولأنه ليس غيره أولى منه ، وأما المحمول الذي هو ضارب ، فإن أريد به معناه من هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة ، إما صدقاً إن طابق أو كذباً إن لم يطابق وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، والأمر في السلب في جميع ذلك على اقرره لا يختلف .

الثالثة : إذا قلت : زيد ضارب أس أو غداً فقد يطلق المطلق أنه مجاز ، لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال ، والتصريح بأمس أو غداً إنما هو قرينة لإرادة المجاز كقولك : رأيت أسداً يرمى بالنشاب ، وقد يطلق أنه حقيقة لأنه اتصل بمعموله ، والحق خلاف الإطلاقين ، لأن الحمل لاحتمية فيه ولا مجاز كما عرفت ، فحكك على زيد الآن بأنه ضارب غداً لاحتمية ولا مجاز ، والمحكوم به وهو ضارب غداً إن أريد معناه ، وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة ، مثل زيد سيضرب غداً ، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، وهكذا ضارب أمس ، ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن فذلك مستحيل ، لكن تريد أنه الآن محكوم عليه بالضرب في غد والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز ، فإن أردت أن تصفه الآن بضره في غد كان مجازاً والله أعلم .

(فروع) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو عزل القاضى فقال امرأة القاضى طالق ، هل يقع طلاقه فيه وجهان : في فروع الطلاق من الرامى .

لو قال : إن كانت امرأتى فى المأتم فأمتى حرة ، وإن كانت أمتى فى الحمام فأمرأتى طالق ، وكانتا عند التعليق كما ذكر عتقت الأمة ولم تطلق المرأة ، لأن المرأة عتقت عند تمام التعليق الأول ، وخرجت عن أن تكون أمته فلم يحصل شرط الطلاق ، وهو الآن أمته لا تكون حقيقة إلا لمن يملكها فى الحال ، ولو قدم ذكر الأمة فقال : إن كانت أمتى فى المأتم فأمرأتى طالق ، وإن كانت

لمزأى في الحمام فأتى حرة وكانت كما ذكرنا طلقت المرأة ثم إن كانت رجعية عتقت
الامة أيضاً وإلا فلا ، والفرع مسطور في فروع الطلاق أيضاً ، وإنما تعتق الامة
في هذه الحالة لصدق لفظ الزوجة على الرجعية .

لو حلف لا رأيت منكراً إلا رفعتني إلى القاضي فلان ولم ينو أنه يرفعه إليه
وهو قاض ، وتمكن من الرفع إليه فلم يرفع حتى عزل ، ثم رفع إليه ، ففي الحنث
وجهان : إذا مات ولم يرفع إليه إلا وهو معزول .

لو حلف لا يدخل مسكن فلان فدخل مسكناً لم يكن ساكنه فثلاثة أوجه :
حالتها إن كان سكنه في الماضي ساعة ما حنت وإلا فلا ، قال المتولى (١) : لو وقف على
عبد فلان وقلنا العبد يملك صح ، وكان الاستحقاق متعلقاً بكونه عبد فلان حتى
يلو يباعه أو وهبه زال الاستحقاق .

قال : (الثالثة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء ، قالت
المعتزلة : الله متكلم بكلام مخلقه في جسم كما أنه الخالق ، والخلق المخلوق
قلنا : الخلق هو التأثير) .

لا يجوز إطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على شيء ، والفعل الذي هو المشتق
حده قائم بغيره ، واستدل الأصحاب على ذلك بالاستقراء ، فإننا تتبعنا مواقع استعمال
المشتقات فلم نجد موقعا اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره فدل على
أن ذلك خارج عن كلام العرب فيكون ممنوعاً . وقد لزم المعتزلة الخلاف في ذلك
حيث قالوا : إن الله تعالى متكلم بكلام قائم بغيره لا بذاته ، وإلا لكأن ذاته محلاً
للحوادث ، وذلك على أصلهم في أن الكلام حادث ، لأنهم لا يعترفون بالكلام

(١) هو : عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري ، المعروف بالمتولى ، فقيه
مناظر ، عالم بالأصول ، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد . من مؤلفاته :
« تسمية الإبانة للموراني » ، في فقه الشافعية ، وله كتب أخرى في الفقه والأصول .

توفي ببغداد سنة ٤٧٨ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٧٧ ، الأعلام ٤/٩٨)

النفسي، واحتجوا على ما ذهبوا إليه من أنه يجوز إطلاق المتكلم على الله بسبب كلام يخلقه في جسم بأنه يطلق عليه الخالق بالحقبة، والخالق مشتق من الخلق، والخلق لم يقم بذاته سبحانه وتعالى، لأن الخلق هو المخلوق وهو الأثر البائن عن ذات الله تعالى، ومنه قوله تعالى: (هذا خلق الله) أي مخلوق الله، وأجاب بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى، وأما الإطلاق الواقع في الآية فإنه مجاز.

قال: (قالوا قدم العالم وإلا لاقتصر إلى خلق آخر وتسلل. قلنا هو نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر).

قالت المعتزلة: لو كان الخلق هو التأثير كما ذكرتم لزم أحد محالين، إما قدم العالم أو التسلسل، وذلك لأنه إما قديم أو حادث إذ كل مفهوم وجودياً كان أو عدمياً لا يخلو عن أحدهما، لأنه إن كان مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً فهو الحادث ولا فهو القديم، فإن كان قديماً لزم قدم العالم لأن المؤثر قديم، والتأثير فرضناه قديماً وإذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العالم فيه، ولأن التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق وقدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين ضرورة افتقارها إليهما، ولأن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى إذ التأثير غير للمؤثر، وإن كان حادثاً افتقر في حدوثه إلى تأثير، والكلام فيه كاللزام في الأول فيلزم التسلسل، وأجاب المصنف بأنه نسبة إلى آخره أي يختار أنه حادث ويمنع لزوم التسلسل، وذلك لأن التأثير نسبة، والنسبة لكونها من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير مفقورة إلى تأثير مؤثر فيها، ثم إن الأمور الاعتبارية لا يمتنع التسلسل فيها لذلك، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين وثلاث الأربعة وهم جرا إلى ما لا نهاية له من الأعداد.

واعلم أن الإمام لم يجب عن الشبهة المذكورة، ثم قال: وما يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق، ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، ولعظة ذو لا تقتضي الحلول، ولأن لفظ ملابن والتامر والمسكى والمدنى والحداد مشتق من الأمور التي يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق. هذا كلامه، وقد أوهم اختيار مذهب المعتزلة ومناقضته في ذلك لما اختاره في كتبه الكلامية. حتى قال الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرح المحصول دل الخلق مذهب

الاشارة لا ما اختار المصنف تقريره هنا من مذهب المعتزلة ، والذي نقوله إنه لا يلزم من عدم ذكر الجواب اختيار مذهبهم كيف وقد صرح بخلافه ، وأما ما قاله من أن المفهوم من الاسم المشتق ليس إلا ذو المشتق منه فهو مدخول . لأنه اعترف بأن قولنا مكى ومدنى مشتق من مكة والمدينة ، وليس المفهوم من المكى ذو مكة ولأنه يناقض ما التزمه سابقاً من أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فإنه قولنا زيد قيمي أو تميمي يكون حينئذ مشتقاً من قيس و تميم ، والمشتق منه غير باق . والحق أن دعواه أن لفظة ذر لا تقتضى الحلول غير مسلبة له على الاطلاق لأن المفهوم من قولنا زيد ذو علم أو فهم قيامها به وحلولها فيه فلفظة ذو تقتضى الحلول في أسماء المعاني كما ذكرناه وكلامنا في المشتقات من المصادر التي هي أسماء المعاني . ويخرج بهذا الجواب عن مثل مكى ومدنى ، فإنها مشتقة من أسماء الذوات فليست في شيء مما نحن فيه .

(فروع) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو حلف لا يبيع أو لا يضارب فوكل فيه غيره حتى فعل لم يحث في أظهر القولين لأنه لم يباشر ، والثاني إن كان عن لا يتولى ذلك بنفسه كالسلطان حث .

ولو حلف لا يخلق رأسه فأمر غيره فخلق فقد قيل في حثه القولان ، وقيل يحث قولاً واحداً ، وبه أجاب الماوردي وطرده في كل ما جرت العادة فيه بالأمر دون المباشرة من جميع الناس كقولهم والله لا احتجمت أولاً افتصدت أولاً بنيت دارى .

الفصل الرابع

في الترادف

قال : (الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد كالإلسان والبشر) .

توالي الألفاظ هو تتبعها لأن اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله ، وقوله :
توالي الألفاظ جنس يشمل للترادف وغيره وقوله المفردة احتراز عن المركبة
كالمدمع المحدود والرسم مع المرسوم ، فإن الحد والمحدود غير مترادفين على المذهب
المختار ، إذ المحدود دال على الماهية من حيث هي ، الحد دال عليها باعتار دلالة
على أجزائها فالاعتباران مختلفان ، وقوله : الدالة على شيء واحد احتراز عن توالي
الألفاظ المتباينة المتعاقبة ، فإنها تدل على الأشياء المتعددة كالإلسان والفرس
والخمار ، وقوله باعتبار واحد يمكن أن يمحترز به عن الألفاظ المفردة الدالة على
شيء واحد ، لا باعتبار واحد بل أحدهما بطريق الحقيقة ، والآخر بطريق المجاز
كالأسد والشجاع لكن قال الإمام : احترازنا به عن اللفظين المفردين ، إذا دلا
على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند ، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة ،
كالفصيح والناطق فإنهما من المتباينة يعني أن كلا من المهند والصارم يدل على الشكل
المعروف ، لكن المهند والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعاً أم لا ، والصارم
لا يدل عليه إلا إذا كان قاطعاً .

هذا شرح التعريف وفيه نظر ، فإنه أتى بالمفردة ليحترز عما أشرنا إليه وهو
غير مضرور إلى ذلك ، فإن ذلك خرج بقوله باعتبار واحد إذ الحد والمحدود يدلان
على معنى واحد لكن باعتبارين كما عرفت ، ثم إن هذه اللفظة أعنى المفردة تصير
الحد غير جامع ، إذ يخرج بها بعض المترادفات مثل خمسة ونصف العشرة ، وأيضاً
قوله الألفاظ جمع وأقله على رأيه ثلاثة ، وقد يكون الترادف من لفظين ، ثم

أنها جنس بعيد ، فلو أتى بالقول وقال : توألى كلتينا فصاعداً لسلم من هذين الإبرادين ، وإنما قال : توألى الألفاظ ولم يقل الألفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف ، وعبر بالألفاظ ليشمعل ترادف الأسماء كالبر والقمح ، والأفعال كجلس وقعد، والحروف مثل « في والباء » في بعض المواضع كما في قوله تعالى : (مصبحين وبالليل) (١) .

واعلم أن المصنف إنما ذكر حد الترادف مع تقدمه في تقسيم الألفاظ ليفرق بينه وبين التأكيد ، قوله : كالإنسان والبشر ، هذا مثال للترادف من جهة اللغة ، فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة وكذلك البشر ، وأهل المصنف التمثيل للترادفين بحسب لعتين وبحسب الشرع ، كالفرض والواجب عندنا (٢) وبحسب العرف .

قال : (والتأكيد يقوى الأول والتابع لا يفيد) .

لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ظن بعض الناس أن التابع من قبيل المترادف ذكر المصنف الفرق بينهما ، وحاصله أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت ، والمؤكد لا يفيد غير فائدة الأول بل تقويته وهو على نوعين : لفظي ، وهو ما يكون لفظه لفظ المؤكد ، ومعنوي ، وهو ما يكون بغير ذلك اللفظ مثل كلمه ، وأما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا شيطان ليطان ونظائره فهو أن التابع لا يفيد ، كذا أطلتة في الكتاب ، و زاد الإمام فقال بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه ، وأما الأمدى فإنه قال التابع قد لا يفيد معنى أصلاً

(١) سورة السافات (١٣٧ ، ١٣٨)

(٢) أي عند الشافعية ، فإن الفرض والواجب لفظان مترادفان ، إلا في الحج ، فإن الفرض غير الواجب .

وذهب الحنفية إلى أن الفرض ما ثبت بدليل كوجوب الصلوات الخمس ، والواجب ما ثبت بدليل ظني كوجوب الوتر ، فإنه واجب لأنه ثابت بالسنة .

راجع : أصول المرخصي (١١٠ / ١) ، تيسير التحرير (١٤٥ / ٢) .

يائبات قد قال - وهذا قال ابن دريد (١) : سألت أبا حاتم عن معنى قولهم : بسن ، أى فى قولهم « حسن بسن » فقال لا أدرى ما هو . والتحقيق أن التابع يفيد التقوية . فإن العرب لا تضعه سدى ، وجعل أبى حاتم بمعناه لا يضر ، بل مقتضى قوله إنه لا يدرى معناه أن له معنى وهو لا يعرفه .

فإن قلت : فصار كالتأكيـد لأنه أيضاً إنما يفيد التقوية . قلت التأكيـد يفيد مع التقوية نبي احتمال المجاز فإنك إذا قلت : قام القوم احتمال أن يريد البعض . مجازاً ، ويتبنى هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك : كلهم ، وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع ، والتأكيـد لا يكون كذلك ، وقول المصنف التأكيـد يقوى ليس بجيد ، بل كان ينبغي أن يقول : التأكيـد تقوية أو المؤكـد يقوى .

(١) هو : محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، من أزد عمان ، من أئمة اللغة والأدب ، يقولون : ابن دريد : أشعر العلماء ، وأعلم الشعراء . وهو صاحب للمقصورة الريدية .

ومن كتبه « الاشتقاق فى الأنساب » و « المقصور والمدود » و شرحه -
و « الجهرة » فى اللغة . وغير ذلك .

توفى سنة ٣٢١ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٤٩٧ ، الأعلام ٦/٣١٠)

أحكام المترادف

قال : وأحكامه في مسائل :

الأولى : في سببه المترادفان وإما من واضعين والتبسا ، أو واحد لتكثير الوسائل
والتوسع في محل البديع .

ذهب بعض الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية وزعم أن كل ما يظن
من المترادفات فهو من التباينات التي تتباين بالصفات ، كما في الإنسان والبشر ،
فإن الأول موضوع باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يؤنس .

والثاني : باعتبار أنه يادى البشرية ، وكذا الخندريس والعقار ، فإن الأول
باعتبار الفتق ، والثاني باعتبار عمر الدين لشدها ، وتكلف لأكثر المترادفات يمثل
هذا المقال العجيب ، وقد اختار هذا المذهب أعني إنكار المترادف أبو الحسين
أحمد بن فارس (١) في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة والعربية ، وسنن العرب وكلامها
ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب (٢) وهذا الكذاب كتب منه ابن الصلاح نكثاً

(١) هو : أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، من أئمة اللغة والأدب .
قرأ عليه البديع الهمداني ، والصاحب بن عباد وغيرهما من أعيان البيان .
من تصانيفه : معاني اللغة و الصاحبي ، في علم العربية ، جامع التأويل
في تفسير القرآن ، توفي سنة ٣٩٥ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣٥ ، الأعلام ١ / ١٨٤) .

(٢) هو : أحمد بن يحيى بن زيد سيار الشيباني الولاء ، أبو العباس ، المعروف
بثعلب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة ، كان راوية للشعر ، محدثاً ، مشهوراً بالحفظ
وصدق اللمجة ، ثقة حجة ، ولد ومات في بغداد .

من كتبه : الفصيح ، و دقواعد الشعر ، و شرح ديوان الأعشى ، و د معاني
القرآن ، توفي سنة ٢٩١ هـ .

(تذكرة الحفاظ ٣ / ٢١٤ ، الأعلام ١ / ٢٥٢) ،

منها هذه ، وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح فيما علقت من خطه ، ونحن نقول :
أما الجواز فلا يظن بماقل المنازعة فيه ، ضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه
محال ، وأما الوقوع في مسميات تخرج عن حد الحصر .

إذا عرفت ذلك فلو وقع المترادفة : بيان :

أحدهما : أن تكون من واضعين .

قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، مثل أن تضع إحدى الفيلتين
أحد الاسمين ، والأخرى الاسم الآخر للسمى الواحد من غير أن تشمر إحداهما
بالأخرى ، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الوضعان ، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع
الأخر ، ولا يخفى عليك أن هذا السبب مبني على كون اللغات اصطلاحية .

والثاني : أن يكون من واضع واحد وهو السبب الأقلى ، كما ذكر الإمام ،

وله فوائد :

منها : أن تكثر الوسائل أى الطرق إلى الإخبار عما في النفس ، فإنه ربما نسي
أحد اللفظين أو عسر عليه التعلق به وقد كان بعض الأذكياء في الزمى السالف ألتغ
فلم يحفظ عليه أنه تعلق بحرف الراء ، ولولا المترادفات تعينه على ما قصده
لما قدر على ذلك .

ومنها : التوسع في مجال البديع أى في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة
في النظم والنثر ، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأني باستعماله مع لفظ آخر السجع
والقافية أو التجنيس والترصيع وغير ذلك من أصناف البديع ، ولا يتأني ذلك
باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ .

قال : (الثانية أنه خلاف الأصل لأنه تعريف المعرفة ومحوج إلى

حفظ الكل) .

نقل الإمام أن من الناس من قال : الترادف وإن كان واقعاً ، لكنه على
خلاف الأصل وبه جزم في الكتاب ، وحيث إذا دار اللفظ بين كونه مترادفاً

(١٦ - الإبهام - ج ١) .

لفظ آخر ومبايناً له فحمله على المباين له أولى ، واستدل على كونه على :
خلاف الأصل بوجين :

أحدهما : أن المقصود لما حصل بأحد اللفظين فالأصل عدم الثاني لتلا يلزم
تعريف المعرف .

والثاني : أنه موجب للشقة لأنه يوجب حفظ جميع تلك الألفاظ إذ لو لم
يحفظ جميعها احتمل أن يكون الذي اقتصر على حفظه خلاف ما اقتصر عليه الآخرون
فمعد التخاطب يجهل كل واحد منهما مراد صاحبه .

قال : (الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لفته إذ التركيب يتعلق بالمعنى
دون اللفظ) .

هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر؟ فيه ثلاث مذاهب :

أحدها : أنه غير واجب ، قال الإمام وهو الحق .

والثاني : أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقاً وهو اختيار ابن الحاجب ، وقال
الإمام إنه الأظهر في أول النظر .

والثالث : وهو اختيار المصنف وصفي الدين الهندي إن كانا من لغة واحدة صح
وإلا فلا ، أما صحته إذا كانا من لغة واحدة فلأن المقصود من التركيب إنما هو
المعنى دون اللفظ ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب أن يصح مع الآخر لاتحاد
معناهما ، وأما عدم صحته إذا كانا من لغتين فلأن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مبدل
إلى مستعمل ، فإن إحدى اللغتين بالنسبة إلى اللغة الأخرى بمثابة المهمل .

فإن قلت : التركيب كما يتعلق بالمعنى كذلك يتعلق باللفظ كما في أنواع البلاغة
من الترصيع والتجنيس وغير ذلك ، فإن رعاية هذه الأمور غرض يقصده اليبس .

قلت : رعاية هذه الأمور خارجة عن المقصود الأصلي من الكلام
فإنها من محسنات الكلام لا من مصححاته ، وفي قول المصنف ، إذ التركيب إشارة
إلى أن الخلف إنما هو في حال التركيب ، وأما في حال الأفراد كما في تعديد .

الاشياء فلا خلاف في جواز ذلك ، هذا كلام الاصوليين في المسألة ، وأما الفقهاء فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد من المترادفين المختلفي اللغة مقام الآخر فيما تشترط فيه الألفاظ كعمود البياعات وغيرها ، وأما ما وقع النظر في أن التبدل هل وقع بلفظه فليس من هذا الباب ، لأن المانع إذ ذاك من إقامة أحد المترادفين مقام الآخر ، ليس أنه لا يصح إقامة مرادف مقام صاحبه ، بل لما وقع من التقييد لسيله لفظه بالخلاف في أن لفظ النكاح كلي يعتد بالعجمية واللمات لتأخر على العربية ونظائر ذلك .

قال : (الرابعة التوكيد تنوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فإما أن يكون بنفسه مثل قوله عليه السلام : « والله لا أغزون قريشاً ، ثلاثاً أو بغيره للفرد ، كالنفس والمعين وكلا وكلتا ، وكل وأجمعين وإخوانه والجملة كان) .

لك أن تقول : الفصل معقود للترادف فلا مدخل لأحكام التوكيد فيه ، فكان ينبغي أن يقول الفصل الرابع في أحكام الترادف والتأكيد ، كما فعل الإمام والخطب في ذلك يسير .

اعلم أن التوكيد عبارة عن تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً ، هكذا قاله صاحب الحاصل وتبعه المصنف ، وقد أورد عليهما أن التابع يدخل في هذا لأنه يفيد تقوية الأول كما حررناه ، فكان من حته أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة ، وأورد عليه أيضاً القسم وإن واللام فإنها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل أول ، ولا يمكنه أن يقول بدل ثان بلفظ آخر ، لأنه يوم أنه يشترط في المؤكد أن يكون باقظ مغاير لذلك فيخرج التأكيد اللفظي . وإك أن يجيب أولاً بأن الثاني هنا بمعنى واحد كما في قوله (ثانٍ اثنتين) (١) ، وثانياً : بأن ما يؤكد الجملة مما ذكر ، وأن به التأكيد لم يصطلح النحاة على تسميته تأكيداً ، ولم يدخله في باب التأكيد ، وليس كل ما يحصل به التأكيد يكون تأكيداً في الاصطلاح ، بل

(١) جاء ذلك في قوله تعالى - في حق أبي بكر في هجرته مع رسول الله ، - صلى الله عليه وسلم - (إلا تتصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثانی اثین إذ هما فی النار إذ یقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا) - التوبة ٤٠

لو قال القائل أؤكد عليك لم يكن تأكيداً مع ضراحته فيه واشتماله على لفظه .
 إذا عرفت ذلك فقالت النحاة: التوكيد على نوعين: لفظي ومعنوي، الأول: اللفظي
 قال في الكتاب وهو أن يؤكد بنفسه، أي بتكرار ذلك اللفظ: الأول، ومثل له
 بقوله ﷺ: « والله لأغزون قريشاً ثلاثاً » والحديث مروى في سنن أبي داود
 من حديث مسمر عن سماك عن عكرمة مرفوعاً بلفظ: « والله لأغزون قريشاً »
 ثم قال: « إن شاء الله ثم قال: « والله لأغزون قريشاً »، إن شاء الله، ثم قال: « والله
 لأغزون قريشاً » ثم سكت ثم قال: « إن شاء الله » ورواه أبو داود من طريق
 أخرى مرسلًا، وهو بهذا اللفظ غير صريح في التأكيد، لاحتمال أن كل جملة
 مقصودة بإنشاء الخلف في نفسها، ألا ترى إلى استثنائه في كل منها وسكوته في البعض،
 وقد ذكر النحاة من شواهد قول الشاعر:

أيا من لست أقلاه ولا في البعد أنساه
 لك الله على ذلك لك الله (١)

هذا شرح ما ذكره المصنف في اللفظي، وقد قال النحويون إن إعادة اللفظ
 بعينه على ضربين:

الأول: أن يكون ذلك في الجمل، وهو إما بقرون بماطف كقوله تعالى:
 (وما أدراك ما يوم الدين) ثم ما أدراك ما يوم الدين (٢) وقوله تعالى: (أولى
 لك فأولى، ثم أولى لك فأولى) (٣) وإما مجرد منه كالبيت الذي ذكرناه .

والضرب الثاني: أن يكون في المفردات وهو إما أن يكون اسماً كقولك قام زيد
 زيد، وقوله تعالى (كلا إذا دكت الأرض دكا دكا) (٤) أو فعلاً. والأكثر أن يكون مع

(١) لم تنسب هذه الآيات إلى قائل معين .

(٢) شرح شواهد العيني على الأشموني ٣ / ٨٠، الشاهد رقم ٦٢٩ .

(٣) سورة الانقطار (١٨٤، ٧) .

(٤) سورة القيامة (٣٥، ٣٤) .

(٥) سورة النجم (آية ٢١) .

المؤكد فاعل الأول أو ضميره ، نحو قام زيد قام زيد ، أو قام زيد قام ، وقد يكون فاعل المؤكد والمؤكد ضميرين كقولك : صل الصديق ، وقد يستغنى بفاعل أحدهما ، وقد اجتمع الأمران في قول الشاعر :

فأين إلى أين . النجاة . يبغى أتاك أتاك للآحقون احبس احبس (١)

أو حرفاً كقول الشاعر :

فلا والله لا يُبغى لما بي ولا للما بهم أبداً دواه (٢)

الثاني : التأكيد المعنوي ، وهو بغير ذلك اللفظ الأول وذلك قسماً :

أحدهما : أن يكون مؤكداً للفرد ، فيما أن يكون مؤكداً للواحد مثل : جاء زيد نفسه ، ومحمد عينه ، أو للثنى مثل جاء الزيدان كلاهما أو المرأتان كلتاها أو المجموع مثل : جاء القوم كلهم أو أجمعون ، قال الله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) (٣) ومن ذلك أخوات أجمعين كأكتعين وأبصعين وأبتعين .

والثاني : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (٤) ولام الابتداء والجملة القسمية .

قال : (وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم) .

أنكر بعض الملاحدة التوكيد والخلاف معه إما في الجواز وهو ضروري أو في الوقوع للومن استقرأ لغة العرب وجدها مشحونة به ، وله فوائد تعرف

(١) يذكره النحويون من شواهد التوكيد اللفظي .

(شرح ابن عقيل ص ١٣١) .

(٢) ينسب هذا البيت لبعض بني أسد .

(شرح الشواهد للعيني على الأشبهوني ٣ / ٨٢) .

(٣) سورة ص (آية ٧٣) .

(٤) سورة الأحزاب (آية ٥٦) .

تتبع خواص تراكييب الكلام وأدناها بعد احتمال المجاز أو نفيه ، فإنك إذا قلت : قام زيد احتمال أن يريد غلامه مجازاً . فإذا قلت : نمنه فإن لم يقتض ذلك انتفاء احتمال المجاز فلا أقل من اقتضائه ضرورة هذا الاحتمال مرجوحاً ضعيفاً ولذلك نقول : زيد قائم لمن يكتم بهذا الخبر ، فإذا أردت أن تقرر عنده ذلك لم تجد بدأ من التأكيد ، بل نقول : إن زيدا قائم ، فإذا توهمت منه فكيراً لم تلف غنى عن زيادة اللام فنقول : إن زيدا لقائم ، ولذلك قال بعض أصحابنا : إذا قال : استأجرتك لكذا أو لتفعل كذا لم يكن الحاصل به إجارة عين ، بل ذمة ، وإن اقتضى ذلك الإضافة إلى المخاطب ، وأنه لا يحصل إجارة العين إلا إذا قال : استأجرت عنك أو نفسك أو لتعمل بنفسك كذا .

(فائدتان) إحداهما : عن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام (١) رحمه الله أنه قال : اتفق الأدباء على أن التأكيد في لسان العرب ، إذا وقع بالتكرار لا يزيد على ثلاث مرات ، قال : وأما قوله تعالى في سورة المرسلات : (ويل يومئذ للسكدين) في جميع السورة فذلك ليس تأكيداً ، بل كل آية قيل فيها (ويل يومئذ للسكدين) في هذه السورة فالمراد المسكذبون بما تقدم ذكره قيل هذا للقول ، ثم يذكر الله تعالى معنى آخر ويقول : (ويل يومئذ للسكدين) أي بهذا فلا يجتمعان على معنى واحد فلا تأكيد ، وكذلك (فبأى آلاء ربكما تكذبان) في سورة الرحمن .

الثانية : سأل بعض الفضلاء فيما إذا قال الزوج : أنت طالق أنت طالق ،

(١) هو : عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي ، الدمشقي ، عز الدين ، الملقب بسلطان العلماء ، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد .
ألف الكثير من الكتب ، منها : الإمام في أكلة الأحكام ، مختصر صحيح مسلم ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام .

توفي - رحمه الله عليه - في العاشر من جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ بالقاهرة ودفن بالقرافة الكبرى في سفح جبل المقطم .

(فوات الوفيات ١ / ٢٨٧ ، النجوم الزاهرة ٧ / ٢٠٨) .

وقصد بالثانية : التأكيد ، فإنه لا يقع إلا واحدة والحالة هذه ، فقال الجملة الثانية :
لا جائز أن تكون خبرية ، لأن الجملة الخبرية غير الإنشائية ، وشرط التأكيد ،
أن يكون من جنس الأول ، ولا أن تكون إنشائية وإلا وقع ظلقان ، ويمكن
أن يجاب باختيار أنها إنشائية ، ولا يلزم ما ذكر ، فإنها إنشاء للتأكيد ،
ولا يقع بإنشاء التأكيد شيء ، وليست بإنشاء الإيقاع فاشتركت مع الأولى في أصل
الإثاء واقترقا فيما أنشاء .

الفصل الخامس في الاشتراك

قال : (الفصل الخامس في الاشتراك)

المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة ، سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول ، أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداها مستفادة من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداها مستفادة مع الوضع ، والأخرى من كثرة الاستعمال ، ومن قولنا الواحد احترازاً عن الأسماء المتباينة والمترادفة ، وقولنا على معنيين مختلفين احتراز عن الأسماء المفردة ، وعن اللفظ المتواطىء ، فإنه يتناول الماهية وهي معنى واحد ، وإن اختلفت محالها ، وقولنا عند أهل تلك اللغة إلى آخره ، إشارة إلى أن المشترك قد يكون بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو عرفية ولغوية ، والمصنف قدم حد الاشتراك في تقسيم الألفاظ فلم يحتاج إلى إعادته هنا .

قال : (وفيه مسائل : الأولى : في إثباته : أوجه قوم لوجهين :

أحدهما : أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية ، فإذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المقدمتين ، بأن المقصود بالوضع متناه .

والثاني : أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه ، ورد بأن الوجود زائد مشترك ، وإن سلم فوقه لا يقتضى وجوبه ، وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض ، فيكون مفسدة ونوقض بأسماء الأجناس)

اختلف الناس في اللفظ المشترك هل هو واجب أم لا ، وبتقدير ألا يكون واجباً فهل هو ممتنع أم ممكن ، وبتقدير إمكانه ، فهل هو واقع؟ فلهذه احتمالات أربعة بحسب الانقسام العقلي وقد صار إلى كل منها صائر ، واحتج من قال : بالوجوب بشيئين :

احدهما : أن المعاني غير متناهية ، وهذا واضح ، فإن منها الأعداد وهي لا تصل إلى نهاية ، والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية ، والمركب من المتناهي متناه ، وحيثنذ فإذا وزعنا الألفاظ على المعاني فلا بد وأن يستوعبها ، وإلا يلزم خلو بعض المعاني المقصودة عن الألفاظ ، ومتى كانت مستوعبة لها لزم الاشتراك لأنه لا بد حيثنذ من لفظ واحد ، بإزاء معان كثيرة وهو الاشتراك ، وأجاب المصنف أولاً بمنع المقدمتين ، أى لا نسلم أن المعاني غير متناهية ، ولا أن الألفاظ متناهية ، وسند المنع الأول : أن حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ، وأما قوله : الأعداد غير متناهية فسلم لبكن بمعنى أنه لا مرتبة من مراتبه ، إلا ويمكن أن يوجد بعدها مرتبة أخرى ، مع أن المراتب الداخلة في الوجود منه أبدأ تكون متناهية ، لا بمعنى أن الحاصل منه في الوجود غير متناه ، ولا يلزم من كون الأعداد غير متناهية بالمعنى الذى تقدم ذكره أن تكون المعاني الموجودة غير متناهية ، وأيضاً فاصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئون والآلاف ، والوضع للفردات لا للركبات ، وللسند المنع الثانى : وهو قولهم الألفاظ متناهية والمركب من المتناهي متناه أن كونها مركبة من الحروف المتناهية ، لا يقتضى أن تكون متناهية ، كما أن أسماء الأعداد غير متناهية . وأصولها متناهية ، وأجاب ثانياً بأن المقصود بالوضع متناه ، أى ولئن سلنا صحة المقدمتين فلا يلزم ما ذكرتم ، لأن المعاني التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية . إذ الوضع للمعاني فرع تصورهما ، وتصور ما لا يتناهى محال ، ويمكن أن يقرر على وجه آخر فيقال : إنما يلزم الاشتراك أن لو حصل استيعاب جميع المعاني بالوضع ونحن نقول الوضع إنما هو لما يشتد الحاجة إليه وهو متناه ، وليس الوضع لسكل معنى بل جاز خلو بعض المعاني عن الوضع ، ألا ترى ألا نجد لكثير من المعاني كأنواع الروائح أسماء مستقلة لا مشتركة ولا مفردة بعد الاستقراء والبحث التام .

الثانى : أن الوجود يطلق على وجود الواجب سبحانه وتعالى ، ووجود الممكن بطريق الحقيقة فيهما ووجود كل شيء عين ماهيته ، كما تقرر في علم الكلام ، وهو مذهب أبي الحسن ، ولا ريب في مخالفة حقيقة الواجب لحقيقة الممكن فيكون إطلاق الوجوب عليهما بطريق الاشتراك ، وأجاب أولاً بأننا لا نسلم أن وجود كل شيء عين ماهيته بل هو زائد عليها ، وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه

الواجب والممكن فيكون متواطئاً ، لا مشتركاً ، وهذا المنع منه مبني على اختياره
وقد نقله في كتابه الطوالع عن الجمهور ، والحق مذهب الشيخ ، وليس هذا موضع
تقريره ، وأجاب ثانياً بأنا سلينا أن وجود كل شيء عين ماهيته ، ولا يلزم
مطلوبكم إذ لا يقتضى غير وقوع الاشتراك ، ووقوعه لا يقتضى وجوبه وأنتم
أدعيتم وجوبه .

قوله : (وأحاله آخرون إلى آخره) .

احتج من أحاله وهم فرقة قليلون ، ومنهم ثعلب وأبو زيد البلخي (١) والأبهري (٢)
على ما حكاه ابن الفارض المعتزلي في كتابه النكت بأن وقوعه يقتضى المفسدة ،
لأن المقصود من الألفاظ ووضعها ، إنما هو التفاهم حالة التخاطب ، والمشارك لو
وقع وسمعه السامع لم يحصل له المعنى ، لأن المشترك متساوى الدلالة بالنسبة إلى
معانيه ، فلو فهم منه المعنى الذي هو غرض المتكلم دون غيره لزم ترجيح أحد
المتساويين على الآخر من غير مرجح ، ولو فهم غيره لأدى إلى وقوع المفسدة ففعل
حالم يطلب منه وربما كان بمنوعاً منه ، وأجاب بالنقض بأسماء الأجناس وتقريره

(١) هو : أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي أحد علماء الإسلام الذين
جمعوا بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون .

مؤلفاته : « أقسام العلوم » ، « شرائع الأديان » ، « كتاب السياسة الكبير » ،
« والصغير » ، « أدب السلطان والرعية » .

توفي سنة ٥٢٢٢ .

(معجم الأدياء ٢/٦٥-٨٦ ، الأعلام ١/١٢١) .

(٢) هو : محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح ، أبو بكر التميمي الأبهري شيخ
المالكية في العراق . له مؤلفات في مذهب الإمام مالك ، والرد على مخالفيه .

توفي سنة ٥٢٧٥ .

(تاريخ بغداد ٥/٤٦٢ ، الأعلام ٧/٩٨)

أنه إن أردتم أنه لا يفهم الغرض على جهة التفصيل فسلم ، لكن هذا لا يوجب عدم وضع المشترك فإن أسماء الأجناس أيضاً لا تفهم الغرض على وجه التفصيل مع كونها موضوعة ، وإن أردتم أنه لا يفهم الغرض أصلاً فمنوع ، فإن المشترك يفيد فهم الغرض على سبيل الاجمال وذلك مطلوب ليستعد السامع للاقتبال قبل البيان فإن قلت : اسم الجنس موضوع للتقدير المشترك وهو مفهوم من اللفظ بخلاف المشترك ، إذ المقصود منه فرد معين ، وهو غير معلوم من اللفظ .

قلت : اسم الجنس ، وإن دل على التقدير المشترك إلا أنه لا دلالة له على خصوصية الأفراد تساوى المشترك في عدم الدلالة التصيلية .

قال : (واختار إمكانه لجواز أن يقع من واحد من واضعين ، أو واحد لغرض الإبهام حيث يجعل التصريح سبباً لمفسدة) .

المذهب الثالث : وهو ما اختاره الأكثرون منهم المصنف أنه يمكن الوقوع لجواز أن يقع إما من واضعين ، بأن وضع أحدهما لفظاً لمعنى ثم وضعه الآخر لمعنى آخر ، ثم اشتهر ذلك اللفظ ما بين اللطافتين في إقادته المعنيين ، ولا يخفى عليك أن هذا إنما يجيء إذا قلنا اللغات غير توقيفة ، وإما من واضع لواحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة ، كما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وقد سأله رجل عن النبي ﷺ ، وقت ذهابهما إلى الغار من هذا قال « هذا رجل يهديني السبيل » .

قال : (ووقوعه للتردد في المراد من التمره ونحوه ، ووقع في القرآن مثل ثلاثة قروء ، والليل إذا عسعس) .

قوله : ووقوعه عطف على قوله واختار إمكانه ، وهذا هو المذهب الرابع أنه واقع والخلاف فيه مع من سلم إمكان المشترك ومنع وقوعه لنا أنا نتردد في المراد من القراء ونحوه عند السماع بغير قرينة بين الطهر والحيض على السواء ، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في التقدير المشترك لما كان ذلك ، وما يقال : لعل التردد حصل بسبب عرف طارئ لكثرة الاستعمال في المجاز ، فهو وإن كان

محملاً لكنه على خلاف الأصل إذ الأصل عدم التغيير ، ولأن التردد حاصل في
مفومات ألفاظ قل ما يستعملها أهل العرف كما في عسس الليل ، فإن ما لا يفهم منه
الإقبال والإدبار على التعيين إلا بقرينة ، ولا يجوز إحالته إلى استعمال أهل
العرف ، ثم إذا ثبت وقوعه فهل وقع في القرآن؟ منهم من منع والمختار خلافه بدليل
قوله تعالى (ثلاثه قروه) (١) عند من يجعل القراء مشتركاً بينهما كما هو مقتضى اللغة
وهو الصحيح ، وكذلك قوله تعالى (والليل إذا عسعس) (٢) أى أقبل وأدبر ،
وإنما أتى المصنف بهذين المتأخرين ، لأن الأول : من الأسماء ، والثاني : من الأفعال
ولأن أحدهما مفرد والآخر جمع ، ليفهم بذلك وقوع التوعين في القرآن ، وأنه
مشعور بالمشارك على اختلاف أنواعه ، واحتج من منع وقوعه في القرآن ، بأنه
لم يقع مبيئاً بذكر قرينة كان تطويلاً من غير فائدة إذ يمكن التعبير عن المراد
بلفظ مفرد وطع له فقط ، وإن وقع غير مبيئ كان غير مفيد وذلك عيب والجواب
أنا نقول لا يذكر معه قرينة ولا نسلم أن غير المبيئ غير مفيد مطلقاً بل هو مفيد
لفهم المعنى على سبيل الإجمال ، والفهم الإجمالي أيضاً مقصود في فهم الألفاظ
لاشتماله على فوائده :

منها : استعداد المكلف للبيان وغير ذلك ، وأيضاً فإنه كأسماء الاجناس .

وأعلم : أن المانع من وقوعه في كلام الله تعالى : هو المانع من وقوعه في كلام
الرسول ﷺ ، وعلته المذكورة شاملة لذلك ، وإنما لم يذكر المصنف أن الخصم
يأتى في المسكتين ، بل اكتفى بذكر أحدهما لأنه لا قائل بالتفصيل كما صرح به صنفي
الدين الهندي وغيره .

قال : (الثانية : أنه بخلاف الأصل ، وإلا لم يفهم ما لم يستقر ، ولا متع .

(١) سورة البقرة آية (٢٢٨)

(٢) سورة التكوير آية (١٧)

الاستدلال بالنصوص ، ولأنه أقل بالاستقراء ، ويتضمن مفسدة السامع ، لأنه :
ربما لم يفهم وهاب استفساره واستنكف ، أو فهم غير مراده ، وحكى لغيره :
فيؤدي إلى جهل عظيم ، واللافت لأنه قد يحوجه إلى الإفراط أيضاً ، ويؤدي
إلى الإضرار ، إذ يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً .

هذه المسألة : في تعيين أن الاشتراك على خلاف الأصل ، والمعنى به أن
اللفظ إذا دار بين أن يكون مشتركاً أو لا يكون كذلك كأن ظن عدم الاشتراك
أغلب ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنه لو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفرد ، لما حصل
التفام بين أرباب اللسان حال التخاطب في أغلب الأحوال من غير استفسار ،
واستكشاف عما أراده المتكلم ، وقد علمناه حصول ذلك ، فإن الفهم يحصل
بمجرد إطلاق اللفظ فكان الغالب على الظن حصول الانفرد .

الثاني : لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظن
فضلاً عن اليقين لاحتمال أن يكون الالفاظ مشتركة بين ماظهر لنا وبين غيره ،
وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون المراد غير ماظهر لنا فلا يبقى التمسك بالأخبار
والآثار مفيداً ظناً فضلاً عن يقين .

الثالث : أن الاستقراء دل على أن الالفاظ في الأكثر مفردة لا مشتركة ،
والكثرة تفيد ظن الرجحان .

الرابع : أن للمشارك يتضمن مفسدة السامع واللافت ومتضمن المفسدة على
خلاف الأصل ، لأن الأصل عدمها ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة السامع ، أنه
ربما لم يفهم المقصود وهاب استفسار اللفظ ، لكون الالفاظ مبهماً أو استنكف
أي تعاطم السامع عن استفساره ، وحيث أنه فرماً يفهم من اللفظ غير مراد الالفاظ
ويحكي لغيره ويحكي ذلك الغير لآخر ، وهكذا فيؤدي إلى وقوع جمع كثير في الالفاظ
وذلك جهل عظيم ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة الالفاظ أنه قد يحتاج في تفسير
اللفظ المشترك إلى اللفظ المفرد فيكون المشترك ضائعاً ، وأيضاً فإنه يؤدي إلى

إضراره إذ يصير دائماً مفتقراً إلى التفسير ، وأيضاً فربما ظن اللافظ أن السامع فهم المعنى الذى أراده فيعتمد على ذلك فيضيغ غرضه ، أى غرض الالفاظ .

قوله : (فيكون مرجوحاً) أى إذا ثبت هذا كله كان المشترك مرجوحاً ، أى على خلاف الأصل .

قال : (الثالثة : مفهوم المشترك ، إما أن يتباينا كالنهر والظهر والحيض ، أو يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر ، كالإمكان للعام والخاص ، أو لازمه كالشمس للكوكب وضوئه) .

المشترك لا بد له من مفهومين فصاعداً ، فمفهومه إما أن يتباينا أو يتواصلا .
القسم الأول : أن يتباينا - أى لا يمكن اجتماعهما فى الصدق على شئ واحد كالحيض والظهر ، فإنهما مدارا للنهر ولا يجوز اجتماعهما أبداً فى زمن واحد .
والثانى : أن يتواصلا ، فإما أن يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر ، أو لازماً له .

الأول : كالإمكان العام مع الإمكان الخاص ، فإن لفظ الإمكان موضوع لهما ، والإمكان العام جزء للإمكان الخاص ، لأن الإمكان العام سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين المخالف للحكم ، والإمكان الخاص سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين الموافق للحكم والمخالف له .

فإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان العام يكون معناه أن سلب المحمول الذى هو كل ج عن الموضوع الذى هو ب غير ضرورى .

وإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان الخاص فمعناه أن ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه غير ضرورى ، وإذا عرفت ذلك علمت أن الإمكان العام جزء من الإمكان الخاص بالضرورة ، لأن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً .

والثانى : أن يكون لازماً له ، ومثل له فى الكتاب بلفظ الشمس ، فإنه موضوع لجرم الكوكب وضوئه الكوكب لازم لجرمه ، ومن أمثله أيضاً .

الكلام ، فإنه عند المحققين مشترك بين الفساق والساق ، مع أن الساق دليل على الفساق والدليل يستلزم المدارك فيصدق أنه مشترك بين الشيء ولازمه .

قال : (الرابعة : جور الشافعي رحمه الله والقاضيان وأبو علي إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ، ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام) .

اختلف أهل العلم في صحة إطلاق اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين على المعنيين معاً ، فذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضيان أبو بكر الباقلي وعبد الجبار بن أحمد ، وأبو علي الجبائي إلى صحة ذلك بطريق الحقيقة ، بشرط ألا يمتنع الجمع لأمر خارج كما في الضدين والتقيضين ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله الغير المتضادة ، أي أنه ليس محل الخلاف في المتضادة وإدخال الألف واللام على غير ليس بشائع ، ولم يتعرض المصنف للتقيضين ، لأن الإمام زعم أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين الشيء وتقيضه ، وقد مثل لذلك بلفظة د إلى ، على رأى من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه ، وما استدلل به المانع من أن اللفظ المشترك لا يفيد إلا التردد بين مفهوميه والتردد حاصل قبل وضع اللفظ له وسماعه فيكون وضع اللفظ لهما عبثاً ضعيفاً ، لانا نمنع حصر الفائدة فيما ذكره من التردد بين هذا لأنه كما يفيد التردد [بين (١) مفهوميه يفيد أيضاً إخراج ماعدهما عن أن يكون مراد المتكلم ، ألا ترى أن قوله تعالى (إلى المرافق) (٢) كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير أن يكون مشتركاً بينهما يفيد أيضاً إخراج العضد عن الأمر بالنسل ، فدعوى أن الوضع لهما عبث عربية عن التحقيق ، ولو سلطنا انحصار الفائدة فيما ذكره لكن يحصل بعد الوضع من الفائدة ما لا يصل قبله وهو تعين أحدهما : بأذن قرينة حالية أو مقالية بخلاف ما قبل الوضع ، فإنه لا يزول التردد بذلك ، سلطنا صحة الدليل لكن إن كان

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل .

(٢) سورة المائدة آية (٦) وهي قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ...) الآية

الواضع الله تعالى فلا تعلق ، ولعل فيه فائدة لم نطلع على فاضل سرها ، وإن كان العباد ، فالدليل إنما ينفي ما يكون مشتركاً بينهما بوضع قبيلة واحدة لا ما يحصل بوضع قبيلتين ، وأما المتضادة فنل بعضهما لها بالقرء وهو فاسد ، لأن الشارع إذا قال : اعتدى بقرء لم يمتنع أن تعتد بالظهر والحیضة ، وإن كانا ضدین فی نفسهما . والمثال الصحيح لذلك صيغة «افعل» عند من يجعلها حقيقة في الطلب وفي التهديد فإنها مشتركة إذن بين معنيين متضادين ، لا يمكن الجمع بينهما ولا الحمل عليهما . وقد يمثل له بما إذا قال : اعتدى بقرء في خمسة عشر يوماً . هذا أحد المذاهب في المسألة ، أعني أنه يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنيه بشرط ألا يكون ضدین ولا تقيضین وهو المختار عند المصنف . وذهب أبو هاشم ، والكرخي . وأبو الحسين البصري ، والإمام نقر الدين وغيرهم إلى امتناع ذلك .

ثم اختلف المانعون في سبب المنع . فن قائل سبب المنع أمر يرجع إلى المقصد أي لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة للاحقيقة ولا مجازاً . ولكنه يمكن أن يقصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرء الواحدة ويكون قد خالف الوضع القوي وابتدأ بوضع جديد . ولكل أحد أن يطلق لفظاً ويريد به ما شاء .

وهذا ما ذهب إليه النزالي وأبو الحسين البصري واختاره الإمام ، ومن قائل سببه الوضع الحقيقي أي أن الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البدل فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع ، ولكن يجوز أن يراد به جميع محامله على جهة المجاز إذا اتصل بقرينة مشرة بذلك ، وهذا ما اختاره ابن الحاجب .

وقال إمام الحرمين مانعه : الذي أراه في اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحل في موجب الإطلاق على المحامل ، فإنه صالح لإفادة آحاد المعاني على البدل ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها وادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل . وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز .

فإن قيل : أيجوز أن يراد به جميع محامله ؟

قلنا : لا يمتنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك مثل . أن يذكر الذاكر محامل العين ، فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين ، ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه

على ما جرى انتهى ، وهو محتمل لكل من المقاتلين لتقدمتين وسيأفه إلى اختيار
الغزالي وأبي الحسين أقرب ، ومنهم من منع من ذلك مطلقاً ، وقال : لا يجوز أن
يراد باللفظ المشترك أكثر من معنى واحد في حالة واحدة لا لغة ولا وضعاً جديداً
ثم عند المجوزين لا فرق بين المفرد والمجموع والمثبت والمنق ، ومنهم : من فرق
وساوى في كلام المصنف في آخر المسألة إن شاء الله تعالى ، وهنا كلامان نذكرهما
قبل الخوض في الحجاج :

أحدهما : أن هذا الخلاف في استعمال المنظ المشترك في معنييه جار في استعماله
في مجازيه مثل أن يقول : والله لا أشترى ، ويريد السوم وشراء الوكيل كما صرح به
الإمام أبو المنظر السمعاني (١) في القراءات وغيره وفي حقيقته ومجازه ، مثل أن
يطلق الذكاح ويريد به العقد والوطء جميعاً . وقد جرى الشافعي على منوال واحد
فجوز استعمال اللفظ في حقيقته وفي حقيقته ومجازه وحمله عند الإطلاق عليهم
وأخرج ابن الرفعة فسه على ذلك من الأم عند الكلام فيما إذا عمد لرجلين على
امرأة ولم يعلم السابق منهما . ذكر ذلك في باب الوصية من المطلب .

وأما القاضي رحمه الله ، فعلم نكيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز
جميعاً . وقال في تحقيق إنكاره اللفظ : إنما يكون حقيقة إذا انطبقت على ما وضعت
له في أهل اللسان . وإنما يصير مجازاً إذا تحوز بها عن مقتضى الوضع ، ويحيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز محاولة الجمع بين التقيضين ، وهذا من القاضي تصريح بأنه
لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معاً لما يلزم منه من الجمع
بين التقيضين .

الثاني : أن محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه إنما هو في الكل

(١) هو : منصور بن محمد بن عبد الجبار بن حمد المروزي السمعاني ،
الحنفي ، ثم الشافعي ، أبو المنظر ، من العلماء بالتفسير والحديث .
من مؤلفاته : تفسير القرآن الكريم ، القواطع في أصول الفقه .
توفي سنة ٤٨٩ هـ .

(٢) مفتاح السعادة ٢٠ / ١٩١٠ ، الأعلام ٨ / ٢٤٣ .

(١٧ - الإيهام ١٠)

العددي ، أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدة بالمطابقة
فى الحالة التى يدل على اللتى الأخر بها وليس المراد الكلى المجموعى ، أى يجعل
بمجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة الخمسة على أحدها ، ولا الكلى البدى ، أى
يحمل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البدى ، ذكره صاحب التحصيل (١) .

وقال الأصفهاني فى شرح المحصول : إنه رأى فى تصنيف آخر لصاحب
التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة أن الخلاف فى الكلى المجموعى ، فإن أكثرهم
صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

قال : (لنا الوقوع فى قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) .
وهى من الله مغفرة ومن غيره استغفار . قيل : الضمير متعدد فيعدد الفعل . قلنا :
معنى لا لفظاً وهو المدعى) .

استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنيه فى وقوعه فى آيتين إحداهما
قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (١) فإن الصلاة من الله تعالى
المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة الاستغفار وهما مفهومان متغايران ، فيكون لفظ
الصلاة مشتركاً بينهما وقد أطلق عليهما دفعة واحدة ، فإنه أسندهما إلى الله تعالى
وإلى الملائكة .

فإن قلت : لو كان معنى الصلاة المغفرة والاستغفار لم يعد يعلى ، لأنهما لا يعديان
إلا باللام تقول غفرت لزيد واستغفرت له ولا تقول : غفرت عليه واستغفرت
عليه ، قلت : لما وقعت موقع التعطف والتحنن حسن تعديتها يعلى .

-
- (١) صاحب التحصيل هـ : سراج الدين ، محمود بن أبى بكر الأرموى ،
المتوفى سنة ٦٨٢ هـ وكتابه « التحصيل » مختصر لكتاب « المحصول » فى أصوله
الفقه للإمام نجر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .
وعلى كتاب التحصيل شرح فى ثلاثة مجلدات للإمام محمد بن يوسف الجزرى
المتوفى سنة ٧١١ هـ ، مخطوط ولكنى لم أشر عليه بعد البحث والتدقيق ،
(بغية الوعاة ١/ ٢٧٨ ، الدرر الكامنة ٥ / ٦٧) .
(٢) سورة الأحزاب (آية ٤٦) .

واعلم أنه وقع في بعض نسخ المنهاج : والصلاة من الله مغفرة كما أوردناه وهو الذي أوردته النزالي وفي بعضها رحمة ، وكذلك ذكر الإمام والتعبير بمغفرة أحسن ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء بخير وهو محال من الله تعالى ، فحمل على المغفرة وأما حمله على الرحمة فغير ممكن ، لأن حقيقة الرحمة رقة القلب وهي مستحيلة في حق الله تعالى ولا يطلق عليه إلا مجازاً ، ومن فسر الصلاة بالرحمة فراراً من تفسيرها بالدعاء وقع في هذا الخطأ العظيم ، وصار كمن فسر قوله : (الرحمن على العرش استوى) (١) بمعنى جلس فإنه فسر شيئاً ظاهره محال بالحال ، ولتأمل أن يقول : إذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء فاستعملها في المغفرة والرحمة مجاز ، فيكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لا في حقيقته ، والمحتجون بالآية إنما ساقوها لاستعمال المشترك في معنیه ، نعم يلزم من جوازه في حقيقته ومجازه جوازه في حقيقته .

واعترض الممانعون على هذا الاحتجاج بأن قوله يصلون فيه ضميران :

أحدهما : عائد على الله تعالى .

والثاني : عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال فكأنه قال : إن الله يصلى ، والملائكة يصلون ، فلا يكون حينئذ استعمال اللفظ الواحد في معنیه بل استعمل لفتنين في معنيين ، وليس النزاع فيه ، وأجاب في الكتاب بأن الفعل لم يتحدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد ، وذلك عين الدعوى ، واعتراض النزالي على هذا الاحتجاج بجواز أن يكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الإعتناء وإظهار الشرفي فقال : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمة ، والعناية من الله تعالى بمغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ، قال : وكذلك العذر عن السجود يعني في الآية الثانية التي سند كرهاً إن شاء الله تعالى ، وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن إطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لعدم تبادل الذهن إليه ، والأصل عدم المجاز .

فإن قلت : لو لم تحمله على الاعتناء لزم ، إما الاشتراك أو المجاز ، وإذا دار اللفظ بين التواطىء وبين الاشتراك والمجاز فحمله على التواطىء أولى .

قلت : إنما يكون التواطؤ أولى إذا دار اللفظ بين الثلاثة من غير دليل مقتضٍ لأحدهما بخصوصه ، أما إذا دل دليل على الاشتراك أو المجاز بخصوصه فيتعين ، وقد دل الدليل هنا على أن للصلاة مشتركة بين للفقرة والاستغفار لتبادر الذهن إليه عند الإغلاق .

فإن قلت : سلنا أنه غير موضوع للاعتناء بإظهار الشرف ، وأن استعماله فيه إنما هو بطريق المجاز ، ولكن المجاز أولى من الاشتراك فليحمل عليه .

قلت : هذه مغالطة ، فإن الحمل على الاعتناء لم يدفع الاشتراك ، إذ الاشتراك ثابت فيه لما بيناه سواء حملناه على الاعتناء أم لم تحمله نعم لو حملناه عليه لزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه المجازي ، واعتراض على الاحتجاج بالآية أيضاً بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر القرينة كقوله : « نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأى مختلف ، ويكون أصله أن الله يصلى وملائكته يتسلون ، وأجيب بأن الإضمار خلاف الأصل ، وهذا الجواب لا يحسن ممن يقول الحمل على الجميع بطريق المجاز ، فإنه يمتنع عليه بأن الحمل على المجموع مجاز وهذا مجاز فلم رجح أحد المجازين على الآخر .

قال : (وفي قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له) الآية ، قيل : حرف العطف بمثابة العامل . قلنا : إن سلم فيثبتته في العمل : بعينه) .

الآية الثانية قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض ، والشمس والقمر والنجوم والجمال والشجر والأنهار وكثير من الناس) (١) وجه الاحتجاج أنه أسند السجود إلى هؤلاء المذكورين ، والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع ، فإما أن يراد به معنى غيرهما أو وضع الجبهة وحده ، أو الخضوع وحده ، أو يراداً معاً ، والسكل ما على سوى القسم الرابع .

والأول : لكونه خلاف الأصل إذ الأصل عدمه .

والثاني : كذلك لا متاع لإسناده إلى كل واحد .

والثالث : كذلك لأنه حيث لا يبقى لتخصيص كثير من الناس بالذكر .

(قائدة) إذ الخضوع شامل لجميع المخلوقات ، فإنها غاضعة بلسان الحال لما فيها من الدلالة على الصانع والرحمانية فتعين الرابع ، وحيث يكون اللفظ الواحد مستعملاً في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة وهو نددعى ، واعتراض على الاحتجاج بهذا بأن لا نسلم أن هذا استعمال اللفظ الواحد في معانيه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون التقدير أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض إلى آخره ، ولا نزاع في جواز ذلك . وأجاب عن المخنف ، بأننا أولاً لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، ولئن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل فيلزم على هذا التقدير أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل ، لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول ، وفي بعض النسخ بمثابة العمل أى يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى .

قيل : يحتمل وضعه للمجموع أيضاً ، فالأعمال في البعض قلنا : فيكون المجموع مستنداً إلى كل واحد وهو باطل .

هذا اعتراض على الاحتجاج بالآيتين المذكورتين . ووجهه أنه لا حجة فيما استدلت به ، لأنه يحتمل أن يكون استعمال الصلاة والسجود في المجموع ، إنما هو لتكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع الآخر ، أو بل نقول : لا بد من هذا وإلا فيكون اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له ، وحيث فيكون السجود موضوعاً لثلاثة معان : للخضوع منفرداً ولوضع الجبهة منفرداً ، وللمجموعيهما ، وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له ، وهو خلاف المدعى ، وأجاب بأنه لو كان كذلك لزم أن يكون المغفرة والاستغفار مستنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو واضح البطلان ، ويلزم أيضاً أن يكون معنى السجود الذي هو وضع الجبهة على الأرض والخضوع مستنداً إلى الدواب

وهو باطل ، وفيه نظر ، فإن هذا الذي ذكره إنما يلزم أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط ، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه مثل الطير يسجد بمعنى يمشع ، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يلزم هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل .

فالأولى : الجواب أن يمنع وضعه للمجموع ، وسند المنع أنه خلاف الأصل إذ يلزم منه الاشتراك ، لأنه يكون موضوعاً لكل فرد وللجموع والاشتراك على خلاف الأصل .

قال : (احتج المانع بأن الواضح إن لم يضع للمجموع لم يحز استعماله فيه قلنا : لم لا يكتفى الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع) .

احتج من منع استعمال اللفظ في حقيقته معاً بأن اللفظ الموضوع لهما إما أن يكون موضوعاً لمجموع المعنيين معاً أيضاً أو لا .

إن كان الأول فاستعمال اللفظ في المجموع يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له ، بل في البعض لأن مدلول اللفظ خيئذ ، فهذا وهذا وحده ونحوهما من حيث هو مجموع بعض ما وضع له ، وإن كان الثاني لم يحز استعماله فيه لأنه حينئذ يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له ، وأجاب في الكتاب بأننا لا نسلم أنه لو لم يكن موضوعاً للمجموع لم يحز استعماله فيه ، بل يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً ، ولكن في هذا الجوابه التزام أن استعمال المشترك في معنيه من باب المجاز ، فلا يحسن من يجهله حقيقة ، ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر فيقال الوضع لكل واحد كافٍ لاستعماله في الجميع ، ويكون ذلك الاستعمال استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع ، وإنما يشترط ذلك أن لو كان المراد أنه يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً مطالباً واحداً كدلالة الخمسة على آحادها ولكن ليس ذلك المدعى ، وهذا التقرير بناء على ما قاله صاحب التحصيل من حصر الخلاف في الكل العدي .

قال : (ومن المانع من جواز في الجميع والسلب والفرق ضعيف) .

ليس كل من منع استعمال المشترك في معنييه منع مطلقاً ، بل منهم من أطلق منه وقد تقدم البحث معه ، ومنهم من فرق واقترق هؤلاء إلى فرقتين :

الفرقة الأولى : فرقت بين النفي والإثبات فقالت : يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الإثبات ، واحتجوا بأن السكرة في سباق النفي نعم فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة ، وأجيب بأن هذا الفرق ضعيف لأن السلب لا يرفع إلا ما هو مقتضى الإثبات ، ومقتضى الإثبات عند هذا القائل أحد المدلولات المختلفة فقط حينئذ لا يعم السلب والجمع ، فإن أردتم بعمومه أنه يعم مدلولات اللفظ ففاسد لما ذكرناه ، وإن أردتم أنه يعم في أفراد مدلول واحد لاني إفراده المدلولات المختلفة فسلم ولا يجديكم شيئاً .

الفرقة الثانية : قالت : يجوز في الجمع دون المنرد ، واحتجوا بأن الجمع في حكم تعديد الأعداد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين ، فكما يجوز أن تريد بالأول: الجارية مثلاً ، وبالثانية: الباصرة ، وبالثالثة : عين الشمس فكذا في الجمع ، وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لأننا لنسلم أن الجمع في حكم تعديد الأفراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد الأعداد نوع واحد ، كما علم من استقراء اللغة ، فكلا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة ، فكذلك استعمال الجمع .

واعلم أن التثنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع والله أعلم .

قال : (وتنتل عن الشاعى والقاضى الوجوب حيث لاقرينة احتياطاً) .

الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل بين ، وذلك أن الوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كنسبية الولد زيدا ، وهذا هو الوضع المفوى ، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره ، وهذا هو وضع المقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين الخاص والعام ، والاستعمال إطلاق اللفظ بإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلافة وهو الجواز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه ، أو ما اشتمل على مراده ، فالمراد كاعتقاد النافعى أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد الحيض الاستعمال

نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القرآن لاشتغاله على مراد المتكلم احتياطاً .

إذا عرفت ذلك فالوضع أمر راجع إلى الواضع وقد سلفه الكلام في وضع المشترك والاستعمال من صفات المتكلم وهو الذي اتبيننا من كلامه ، والحمل من صفات السامع وهما نحن تتكلم فيه فنقول :

اختلف مستعملو المشترك في معنييه أنه هل يجب حمله على ذلك إذا تجرد عن قرينة صارفة فنقل عن الشافعي والقاضي وجوب ذلك ، ونقله الإمام في مناقب الشافعي عن القاضي عبد الجبار أيضاً ، والمصنف في باب العموم في الكلام على الجمع عن الجبائي فافهم ذلك ، ووجههم أنه لو لم يجب فيما ألا يحتمل على واحد منها فيلزم تعطيل النص أو يحمل على واحد وهو ترجيح بدون مرجح .

وقال بعضهم : لا يجب الحمل ويكون بجملاً ، وبه قال الإمام تفريراً على القول بجواز الاستعمال ، واحتج عليه بأنه إن لم يكن موضوعاً للجموع لم يجز استعماله فيه ، وإن كان موضوعاً له فهو أيضاً موضوعاً لكل من الأفراد ، فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بإفادته للجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحاً من غير مرجح .

فإن قلت : حمله على المجموع أحوط فيجب الأخذ به :

قلت : الأخذ بالاحتياط ستتكلم عليه هذا كلام الإمام ، واعترض عليه صاحب التحصيل ، بأن هذا ينفي جواز الاستعمال فالتسكك به على نفي الوجوب تفريراً على الجواز لا يستقيم ، بقي في المسألة أن وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط أو لأنه عنده من باب العموم اضطرب النقل فيه ، فمن ناقل أنه من باب الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ، ومن ناقل أنه عندهم من باب العموم وبه يشعر إيراد إمام الحرمين ، فإنه صدر كلامه بقوله : ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه ، وعليه جرى الغزالي فقال : الاسم المشترك بين مسميين ، لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضي وتبعه الآمدى

وقد قدمنا أن القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز ، فلم يقل بالجملة فيها وبين المشترك فقال بالحل فيه ، ويحصل بهذا التفصيل في الحل مذاهب :

أحدها : حمل اللفظ على معنيه سواء كان أحدهما مجزأ أم كانا حقيقتين وهو رأى الشافعى .

والثانى : عكسه .

والثالث : التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاختياطى أو للعموم ، فيه هذا الخلاف والاختار عندنا أنه للاختياط ، وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحد والمشارك مسمياته متعددة ، وأيضاً فالمشترك يجب أن يكون أفراده متاهية ولا كذلك العام ، وأما ما يقال كيف يحسن من القاضى جعل الحل من باب العموم وهو من منكرى صنيع العموم فجوابه : أنه إنما ينكر وضعها للعموم ، ولا ينكر استعمالها والله أعلم . ونختم المسألة بقوائد :

أحدها : قد علمت نقل الأتقلين عن الشافعى فى استعمال اللفظ فى معنيه .
وجله عند الإطلاق عليهما .

وقد قال الرافعى فى باب التدينير : الأشبه أن اللفظ المشترك لا يراد به جميع معانيه ، ولا يحمل عند الإطلاق على جميعها ذكره فى مسألة إن رأيت عيناً فأنت حر .

وقال فى أوائل الباب الثانى : فى أحكام الوصية الصحيحة من كتاب الوصايا فى مسألة الوصايا بالعود فى المسألة يعنى هذه نظر للاصوليين ، فسياق كلامه لا يقتضى أن الشافعى رأى ذلك ، وكيف وقد جعل الأشبه خلاف ذلك .

واعلم أن الخلاف فى المسألة مشهور بين أصحابنا ، وقد حكى الماوردى فى الخاوى فى أوائل كتاب الأشربة فى المسألة أوجهها ، ثالثها : التفرقة بين الجمع والسلب ، وقد قدمنا أن العقبة فى المطلب أخرج نص الشافعى على الحقيقة والمجاز ، فليكن المشترك كذلك بطريق أولى .

الثانية : استدلل الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ، لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، 'بحديث الإعرابي الذي بال في المسجد فزجره الناس فتهام النبي ﷺ ، فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ ، بذنوب من ماء فاهريق عليه وذلك بالرواية التي جاء فيها ذصبوا عليه ذنوباً من ماء ، (١) ووجهه بأن صيغة الأمر توجهت إلى صب الذنوب والقدر الذي يدمر الجاسة واجب في إلزائها ، فتناول الصيغة له استعمال اللفظ في حقيقته الوجوب ، والزائد على ذلك مستحب فتناول الصيغة له استعمال لها في التدب وهو مجاز فيه على الصحيح ، فقد استعملت صيغة الأمر في حقيقتها ومجازها وهذا بناء على زيادة الذنوب على القدر الواجب .

الثالثة : أطلق الأصوليون الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز من غير تبيين لمحلّه .

واعلم أن المتكلم إذا ذكر لفظاً له حقيقة ومجاز ، فتارة يقصد الحقيقة فقط ، فيحمل على الحقيقة وحدها بلا نزاع ، وتارة يقصد بها المجاز فقط فيحمل عليه وحده بلا خلاف أيضاً ، وكل هذا يظهر بدلائل تقوم عليه من قرائن وألفاظ ، وتارة يتمد المجاز ويسكت عن الحقيقة أو يقصدها مآ ، فهذا هو محل النزاع ، وقد أفهم كلام بعضهم أن الخلاف جار وإن لم يقصد المجاز ولم ينه ، وهو في غاية البعد ، فإن اللفظ لا يحمل على المجاز إلا بقربة .

الرابعة : يضاهي الخلاف الأصولي في حمل المشترك على معنيه في الفقه صور :

منها : لو وقف على مواله وله موال من أعلى ، وموال من أسفل ، فأوجه أرجحها عند النزالي بطلانه ، وهو منقذح على رأى من يمنع استعمال المشترك في معنيه .

والتاني : يصح ويصرف إلى الموالى من أعلى :

(١) أخرجه البخارى وأبو داود ، وابن ماجه والنسائ وغيرهم .

(تيسير الوصول ٣ / ٥٠)

والثالث : يصح ويقسم بينهم وهو الأصح عند الشيخ أبي إسحاق ، وشيخه القاضي أبي الطيب ، وفقاً لقاعدة الشافعي .

والرابع : يصرف إلى الموالى من أسفل لأطراد العادة بالإحسان إلى العتقاء .

والخامس : الوقف إلى حين يصطلحوا وهو متجه على رأي من يجوز الاستعمال ويمنع الحمل ، ووجه مضاهاة هذا الفرع للمسألة التي انتهينا منها أن لفظ الموالى مشترك بين الموالى من أعلى والموالى من أسفل ، فإن قيل بما قاله بعض الأصحاب بأن صدقه عليهما من قبيل التواطؤ وهو الموالاة والمناصرة زالت المضاهاة .

ومنها : قال الإمام في باب التدبير من النهاية ونقله الرافعي عنه الرجل إذا قال لعبيده إن رأيت عيياً فأنت حر ، والعين اسم مشترك بين الناظرة ، وعين الماء ، والدينار ، وأحد الإخوة من الأب والأم ، ولم ينو الملق شيئاً فهل يعتق العبيد إذا رأى شيئاً منها فيه تردد ، قال : والوجه الحكم بأنه يعتق به .

فإن قلت : هل لاقلنا لا يعتق إلا برقية الجميع جزماً لأن رأى صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه .

قلت : كان السبب في عدم الحمل على جميع معانيه أن الصفة في التعليق تتحقق بأول الأفراد ، فيقع العتق كما لو قال : إن دخلت الدار فأنت حر يعتق بأول الدخول في بعضها ، وإن لم يدخل الجميع .

ومنها : إذا أوصى بعود من عيداته ، والعود مشترك بين الخشب والذي يضرب به ، والذي ييخر به ، فهل يحمل على الجميع؟ بناء الرافعي على الخلاف الأصولي ، والمسألة تحتاج مزيد بسط ، ومحل ذلك كتابنا الأشباه والنظائر .

الخاصة : قال الأصحاب : إذا قال لها أنت طالق في كل قره طلقة طلقت في كل طهر طلقة ، وأصح الوجهين عندم أن القره حقيقة في الطهر والحيض .

والثاني : أنها مجاز في الحيض حقيقة في الطهر ، فقد يقال لم لا طلقت في الطهر واحدة وفي الحيض أخرى وفاء بالأصل المتقدم في حل اللفظ المطلق على حقيقته

أو على حقيقته ومجازه ، ويمكن أن يقال في جوابه إنه غلب استعماله في الظاهر فلم يستعمل في الجيـض إلا في قليل مثل قوله عليه السلام «دعى الصلاة أيام أقرئك» (١) ، فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال الغالب مطلقاً والله أعلم .

قال : (الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فاجمل ، وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عند من يجوز الأعمال في معنيين ، وعند المانع يحمل أو إناء البعض فينحصر في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز ، فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، فإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فاجمل) .

اللفظ المشترك على قسمين :

الاول : إن تجرد عن القرينة فقال المصنف : إنه يحمل ، وهذا واضح على رأى من يمنع حمل المشترك على معنيه ، وعليه نبه الإمام بقوله : فهو يحمل لما بينا من امتناع حمله على الكل ، وأما من يرى الحمل ، فإن جعله من باب العموم لم يكن عنده مجلاء بل محمولا على المعاني التي لا تتضاد ، وإن جعله من باب الاحتياط فقد يقال : لا ينافي الحمل على معنيين لأجل الاحتياط كونه بحملا بالنسبة إلى الواحد المعين ، ويكون وجوب العمل به في الجميع لأجل الإتيان بذلك المعين ، وهذا هو عين الاحتياط ، والغرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف هنا أنه لا يختار الحمل .

القسم الثاني : أن تقرن به قرينة ، فهو على أربعة أضرب :

الاول : أن توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين مثل : إن رأيت عينا

(١) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذى ولفظه : عن عدى بن

ثابت عن أبيه عن جده عن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال في المستحاضة :

« تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغسل وتتوضأ عند كل صلاة ، وتصوم وتصلى ،

ناظرة فيتعين حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعاً ، وهذا يناظر ما قاله الأصحاب فيما إذا قال : أعطوه رقيقاً فإنه لا يتعين العبد ولا الأمة ، ويجزى كل منهما ، فلو قال : رقيقاً يتناول أو يتخدم في السفر تعين العبد أو رقيقاً يستمتع به أو يحضن ولله تعينت الأمة .

الثاني : أن توجب اعتبار أكثر من واحد ، فيتعين ذلك الأكثر عند من يجوز إعمال المشترك في معنييه ، وإن لم يوجب الحمل لأن القرينة هنا توجب الحمل قطعاً عند من يجوزه ، والخلاف في أنه هل يحمل إنما هو إذا تجرد عن القرينة ويكون بحمل عند من لا يجوزه .

ومثاله : إن رأيت عيناً صافية ، فإن الصفا مشترك بين الباعرة والجارية والشمس والنقد .

الثالث : أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض فيحصر المراد في الباقي أي يتعين ذلك الباقي إن كان واحداً مثل : دعى الصلاة أيام أقرائك ، فإن الأمر بتكرار قرينة تلغى الطهر وتوجب الحمل على الحيض ، وكذا إن كان أكثر عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وأما عند المانع فاجمل .

الرابع : وإليه الإشارة بقوله : أو الكل أي أن توجب القرينة إلغاء الكل فيحمل على مجازه ، فإن كان ذا مجازات كثيرة وتعارضت فهي : إما متساوية أو بعضها راجح ، فإن كان بعضها راجحاً ، فالخاتمة إما متساوية أو بعضها أجلى ، فإن كانت متساوية حمل على المجاز الراجح ، وإليه أشار بقوله حمل على الراجح هو أو أصله ، ومثال هذا القرء ، فإنه حقيقة لغوية متساوية بالنسبة إلى مدلوله المدين هما الطهر والحيض ، والحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة ، والطهر ضده . وفي الاصطلاح : الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين أنه يوم وليته ، وأكثره خمسة عشر يوماً ، وإطلاقه على ما بدأ ذلك مجاز عن المعنى الاصطلاحي ، والطهر هو القاء المحتوش بدمين وإطلاقه على الصغيرة والآيسة مجاز عن هذا فظهر أن إطلاق الحيض والطهر بالحقيقة اللغوية أعم منه بالاصطلاحية ، فلو قال لها أتت طالق في قرء وليس هو القرء الاصطلاحى ، انتقدح أن يقال : تطلق آيسة

والصغيرة دون المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم وليلة لئلمة إطلاق الطاهر
عليهما وكثرته وقلة إطلاق الحيض على المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم
وليلة والمجاز يرجح على نظيره بمثل هذا ، وإن لم تكن الحقائق متساوية بل كان
بعضها أجلى فالأجلى إن كان حقيقة ذلك المجاز الراجح حمل عليه ، وهذا أيضاً
يفهم من قول المصنف د حمل على الراجح هو أو من قوله أو أصله ، ومثاله
ما ذكرناه من القرء إذا قلنا : بأنه أجلى بالنسبة إلى الطهر ، ولم نقل بأنهما متساويان
فإنه إذا قال : أنت طالق في قرء ليس بطهر ولا حيض بالحقيقة الاصطلاحية ، يقع
التعارض بين مجازي الحقيقة فيحمل على مجاز الطهر الاصطلاحى لرجحان أصله ،
وإن لم يكن الأصل حقيقة ذلك لراجح فهو مجمل ، لاختصاص كل واحد من المجازين
بجهة ترجمه إذ أحدهما راجح ، وأصله غير جلى والآخر بالعكس ، وإلى هذا
القسم أشار بقوله : أو ترجح أحدهما ، وأصل الآخر مجمل ، ومثاله لا يخفى مما
تقدم ، وهذا على تقدير أن يكون بعض المجازات راجحاً ، وأما إن تساوت
المجازات ، فإن كان بعض الحقائق أجلى حمل عليه ، وإن لم يكن بعضها أجلى
فمحمل ، وأشار إلى هذا بقوله فإن تساويا .

الفصل السادس

في الحقيقة والمجاز

قال : (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز :

الحقيقة فعيلة من الحق ، بمعنى الثابت أو المثبت نقل إلى العقد المطابق ، ثم إلى القول المطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ، والتام .
لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية)

قنم على الكلام في مسائل الفصل مقدمة في الكلام على لفظي الحقيقة والمجاز ومعناها لغة واصطلاحاً .

والمقصد الأعظم ، أن إطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى المصطلح بين الأصوليين ، إنما هو على سبيل المجاز ، فأما الحقيقة فوزنها فعيلة اشتقت من الحق ، إما بمعنى الفاعل من حق الشيء ، يحق بالضم والكسر إذا اوجب وثبت فعناها الثابت ، وإما بمعنى المعقول من حققت الشيء أحقه ، إذا أثبتته فعناها المثبت ثم إن الحقيقة نقلت من معنى الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع والعلاقة ثبوته وتقرره ، ثم نقلت من الاعتقاد المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب .

قال الإمام : لأن في استعماله فيما وضع له تنقيحاً لذلك الرضخ . قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية ، بل مجازاً واقعاً في الرتبة الثالثة ، نعم هو حقيقة عرفية ، ولقائل أن يقول : الحق في اللغة موضوع للتدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت ، قال الله تعالى (ولكن حقت

كلمة العذاب على الكافرين) (١) أى ثبتت وهو من أسمائه تعالى بهذا الاعتبار لأنه الثابت أزلا وأبدأ لذاته بخلاف غيره من الموجودات ، ويقال : الحق لما يقابل الباطل لأنه جدير بالثبوت ، كما أن الباطل جدير بالزهوق ، وإذا كان موضوعاً للقدر المشترك فهو موجود في الجميع ، سلمنا أنه ليس موضوعاً للقدر المشترك ، لكننا لانسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله حتى يكون مجازاً وانعماً في الرتبة السالكة ، بل كان مأخوذاً من الحقيقة بعلاقة معتبرة . وقد علمت تعريف الحقيقة فقوله . اللفظ جنس .

وقد قلنا : غير مرة إنه جنس بعيد ، وأن الأحسن أن يأتي بالقول .

وقوله : المستعمل يخرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز كما ستعرفه إن شاء الله تعالى .

ويخرج أيضاً المهمل ، وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز ، فإنه مستعمل في غير ما وضع له ، ولك أن تقول : المجاز موضوع فلا يخرج بهذا الفصل ، وإنما يخرج لو قال وضعاً أولاً ، وهو لا يمكنه أن يزيد هذا القيد مخافة أن يورد عليه الحقيقة الشرعية والعرفية ، لأنهما من غير وضع أول .

وقوله في اصطلاح التخاطب يدخل الحقيقتين : الشرعية والعرفية ، ولقائل أن يقول : إن الفصول لا تكون للدخال ، وأن الحد غير مانع لصدقه على العلم مع أنه ليس بحقيقة ولا مجاز لدخول المجاز فيه كما عرفت .

قوله : والتاء إلى آخره . هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره أن يقال إذا كانت الحقيقة بمعنى المثبت فينبغي أن تكون مجردة عن تاء التأنيث ، لأن فيعلا إذا كان بمعنى مفعول فقياسه أن يسوى فيه بين المذكر والمؤنث تقول : رجل جريح . وامرأة جريح ، ورجل قتل ، وامرأة قتل ، وجوابه أن الحقيقة وإن كانت صفة في الأصل إلا أن الاسمية غلبت عليها ، وتركت وصفيتها . ألا ترى أنك تقول كلمة حقيقة ، ولفظة حقيقة ، وإنما جاء بالتاء لذلك ، ويعمل إما

يسوى فيه بين المذكر والمؤنث ، إذا كان يافياً على وصفيته مستعملاً مع موصوفه استثناء بتأنيث الموصوف عن تأنيثه ؛ وأما إذا غلبت عليها الاسمية وقطعت عن الموصوف ، فقياسه أن يدخل التاء فيه إذا قصد به المؤنث كما يقال : أكلة ونطيحة ويجوز أن يقال : دخول التاء فيه علامة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية وهو أقرب إلى لفظ الكتاب إلا أنه مدخول ، فإنه لا دلالة لتاء على النقل .

قال : (والمجاز مفعول من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل إلى الفاعل . ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح) .

إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه بين إلا أنه مجاز لغوى حقيقة عرفية ، وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز ، والجواز معناه التحدى والعبور تقول : جزت الدار - أى عبرتها - ووزن المجاز مفعول ، لأن أصله مجوز فقلبت واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم ، والمفعول يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر . تقول : قعدت مقعد زيد وتريد قعوده ، أو زمان قعوده ، أو مكان قعوده ، فيكون لفظ المجاز في الأصل حقيقة ، إما في المصدر الذي هو الجواز ، وإما في مكان التجوز أو زمانه . ونقل لفظ المجاز من ذلك إلى الفاعل وهو الجائر . أعنى المنتقل لما بينهما من العلاقة ، والعلاقة إن نقل من المصدر هي الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق . كقولك : هذا رجل عدل - أى عادل - وإن نقل من المجاز المستعمل في المكان فهي إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ، مثل : سال الوردى .

وأما المجاز المستعمل في الزمان ، فتمد ترك المصنف ذكره كأنه لا يجزم بأن الجائر غير مأخوذ منه إذ لا علاقة معتبرة بينهما ، ثم الجائر حقيقة إنما يطلق على الأجسام ، إذ الجواز الانتقال من حيز إلى حيز ، وأما الانظر فمعرض يمتنع عليه الانتقال ، فنقل لفظ المجاز من معنى الجائر إلى المعنى المصطلح .

قال صاحب الكتاب : وهو اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه ، فإن تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائر يتعدى من مكان إلى مكان فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى ، للمصطلح مجازاً في المرتبة الثانية حقيقة عرفية .

(١٨ - الإيهام - ج ١)

وقوله : اللفظ المستعمل ، قد عرفت شرحهما فيما سبق :-
وقوله : في معنى غير موضوع له ، يخرج الحقيقة ويقتضى أن المجاز غير موضوع .
وكان الأحسن أن يزيد : بوضع أول .

وقوله : يناسب المصطلح أشار به إلى فوائد :

إدراجها : أن يشمل الحد كل مجاز من شرعي وعرفي عام وخاص ولغوي ، فإن
الاصطلاح أعم من أن يكون بالشرع أو العرف أو اللغة .

والثانية : أن ينبه على اشتراط العلاقة في المجاز .

والثالثة : أن يحتز عن العلم المنقول مثل : بكر و كلب ، فإنه ليس بمجاز
لأنه لم ينقل لعلاقة . والله أعلم .

قال : (وفيه مسائل :

الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كاللداية ونحوها ،
والخاصة كالقلب والنقض والفرق والجمع) .

الحقيقة : متعددة بلا خلاف ، وإلى ما تعدد فيه اختلاف ، فقال قائلون : إلى
ثلاثة : اللغوية ، والعرفية بنوعها ، والشرعية .

وقال آخرون : الأولتين فقط ، وقد علمت من هذا الاتفاق على إمكان اللغوية
والعرفية ، وأما الوجود فلا نزاع في وجود اللغوية ، وكيف ولا شك في وجود
ألفاظ مستعملة في معان ، وذلك إن كان بالوضع فقد حصل الغرض وإلا فيازم أن
يكون مجازاً فيها وهو باطل ، لأن شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع
الأصلي والمعنى المجازي ، وذلك لا يمكن إلا بعد ثبوت الموضوع الأصلي .

وأما العرفية ، فاعلم أولاً أن اللفظة العرفية هي التي نقلت عن موضوعها
الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال ، وهي منقسمة إلى خاصة وعامة بحسب الناقلين .
فإن كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة ، وإن كانت عامة الناس سميت عامة .
وقد ذهب الأكثرون إلى وقوع العرفية العامة وهي على قسمين .

احدهما : أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، لم يخصص بالعرف العام .
بعض أنواعه ، كلفظ الدابة فإنه موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض ،
وخصصها العرف العام بذات الحوافر .

وثانيهما : أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى ، ثم كثر استعماله
فما له نوع مناسبة وملازمة بحيث لا يفهم المعنى الأول : كالفائط ، فإنه موضوع
في الأصل للسكان المطمئن من الأرض التي تقضى فيها الحاجة غالباً ، وأطلقه
العرف على الخارج المستقدر من الإنسان كناية عنه باسم محله لفرة الطبع عن
التصرح به ، وأما الخاصة فلانزاع في وقوعها إذ هو معلوم بالضرورة بعد استتراء
كلام الطوائف من ذوى العلوم والصناعات التي لا يعرفها أهل اللغة ، كالغلب والتقص
والجمع والفرق في اصطلاح النظار ، وستعرف معاني هذه الأمور في كتاب التيسر
إن شاء الله تعالى .

قال : (واختلف في الشرعية فنع القاضى وأثبت للمعزلة مطلقاً ، والحق أنها
مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة ، وإلا لم تكن عريضة فلا يكون
القرآن عريباً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآنا عريباً ونحوه) .

الحقيقة الشرعية هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع، وأقسامها
للمسكنة أربعة :

الأول : أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة ، لكنهم لم يضعوا ذلك
الاسم لذلك المعنى .

والثاني : أن يكونا غير معلومين لهم .

الثالث : أن يكون اللفظ معلوماً لهم والمعنى غير معلوم .

الرابع : عكسه . والمنقولة الشرعية من هذه الأقسام إنما هي الأول والثالث
فالمنقولة الشرعية أخص من الحقيقة الشرعية ، ثم من المنقولة ما تنقل إلى اللين
وأصوله كالإيمان والإسلام والكفر والفسق ويخص بالدينية فهي إذن أخص من
المنقولة الشرعية .

فإن قلت : فهذه الأقسام الممسكة هل هي واقعة كلها تفریباً على القول بالحقیقة الشرعية ؟

قلت : قال صفي الدين الهندي : الأشبه وقوعها ، أما الأول : فهو كلفظ الرحمن لله ، فإن هذا اللفظ كان معلوما لهم ، وكذا صانع العالم كان معلوما لهم بدليل قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) (١) لكن لم يضعوه لله تعالى ، ولذلك قالوا : ما نعرف الرحمن إلا رحمان الیمامة ، حين نزل قوله تعالى : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) (٢) .
وأما الثاني : فهو كأوائل السور عند من يجعلها أسماءها أو للقرآن ، فإنها ما كانت معلومة على هذا الترتیب ، ولا القرآن ولا السور .

وأما الثالث : فكلفظ الصلاة والصوم وأمثالها فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة ، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم .

وأما الرابع : فهو كلفظ الأب فإنه قيل إن هذه الكلمة لم تعرفها العرب ، ولذلك قال عمر رضي الله عنه : لما نزل قوله تعالى : (وفاكحة وأباً) (٣) هذه الفاكحة ، فما الأب ، ومعناه كان معلوماً لهم بدليل أن له اسماً آخر عندهم نحر العشب . هذا كلام صفي الدين الهندي . إذا عرفت الحقیقة الشرعية فنقول : أما إمكانها فقد نقل جماعة الاتفاق عليه ، وأبو الحسين البصري ، لما حكى في المعتمد عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية ، قال : ونفص عليهم يدل على أنهم أحالوا ذلك وأما وقوعها فذهبت المذلة والحوارج وطائفة من الفقهاء إليه مطلقاً . وقالوا : نقل الشارع هذه الألفاظ من التبلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها

-
- (١) سورة الزخرف آية (٨٧) .
 - (٢) سورة الإسراء آية (١١٠) .
 - (٣) سورة عبس (آية ٣١) .

اللعوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني فليست حقائق لغوية ، ولا مجازات عنها وأنكره القاضي أبو بكر مطلقاً ، وزعم أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك ، لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أموراً آخر ، نحو الركوع والسجود والسكف عن الجماع والنية . فهو منصرف بوضع الشرط لا بتغير الوضع وشدد السكف على مخالفه ، وقال قد تبعهم شردمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق وما راموا مرامهم ، بيد أنهم زلوا عن سواء الطريق . وذهب إمام الحرمين والنزالي والإمام وأتباعه ، منهم صاحب الكتاب إلى التفصيل ، فثبتوا من المتعولات الشرعية ما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية دون ما ليس كذلك بل كان منقولاً عنها بالكلية ، وهذا معنى قول المصنف مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة أي لم تستعمل في المعنى اللغوي ، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعمت في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة عبارة عن الدعاء بخير قال الشاعر :

تقول بتي وقد قربت مرتحلاً يارب جنب أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاعتمضي نوماً فإن لجنب المرء مضطجعاً

كانت بالمعنى اللغوي جزءاً منها بالمعنى الشرعي ، لاشتمال ذات الأركان على الدعاء ، فكان إطلاقها على المعنى الشرعي من باب التسمية للشيء باسم بعضه وهو مجاز لغوي . اشتهر وصار بالاشتهار حقيقة شرعية ، وكذلك الصوم فإنه في اللغة الإمساك . قال الشاعر :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تدلك الاجما
وفي الشرع اسم الإمساك عن الطعام والشراب مع الضمام أمور أخر إليه ،
وكذا الحج فإنه في اللغة القصد قال الشاعر :

واشهد من عرف حلولاً كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

فإن ابن السكيت (١) يقول : يكثر من الاختلاف إليه وهو في الشرع اسم للناسك المعروفة من جملتها القصد ، وكذلك سائر الأسماء الشرعية ، وذهب الأمدى إلى التوقف في المسألة .

(فائدة) قال الشيخ أبو إحقاق : هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال ، وقالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ، أي جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفران والإيمان ، لما علموا أن الإيمان في اللغة التصديق ، والفاسق موحد مصدق .

فقالوا : هذه حقيقة الإيمان في اللغة ، ونقل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي فن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر . ثم اختار الشيخ أبو إحقاق أن الإيمان يبقى على موضوعه في اللغة ، وأن الألفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك منقولة ، قال : وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل ، ورأيت في كتاب تعظيم قدر الصلاة للإمام الجليل محمد بن نصر عن أبي عبيد أنه استدل على أن الشارع نقل الإيمان عن معناه اللغوي إلى الشرعي بأنه نقل الصلاة والحج ونحوهما إلى معان أخر .

قال : فما بال الإيمان ، وهذا يدل على تخصيص محل الخلاف بالإيمان وهو الذي وقع فيه النزاع في مبتدأ ظهور الاعتزال . قوله : وإلا لم تكن عربية ، استدل على ما اختاره ، بأنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعات مبتدأة لم تكن عربية والملازمة ظاهرة ، وإذا كانت غير عربية يلزم أن يكون القرآن غير عربي لوقوعها فيه وذلك

(١) هو : يعقوب بن إحقاق ، أبو يوسف ، ابن السكيت ، إمام في اللغة والأدب ، أصله من خوزستان ، بين البصرة وفارس .
من كتبه : « إصلاح المنطق » - « الألفاظ والأضداد » - « القلب والإبدال » - « شرح المعلقات » وغير ذلك كثير .
(وفيات الأعيان ٢ ، ٣٠٩ ، الأعلام ٩ / ٢٥٥) .

مباطل لقوله تعالى : (إنا أنزلناه قرآناً عربياً) (١) ونحوه كقوله تعالى : (أأنجيئني) وعربي (٢) فدل على أنها عربية أعنى الصلاة والصيام والحج ونظائرهما ، وهذا فيه نظر ، لأنه لا يبطل إلا مذهب المعتزلة فقط ، وقد رد إمام الحرمين على القاضي ، بأن حجة الشريعة مجمعون على أن الركيع والموجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء لحسب وليس الأمر كذلك .

قال : (قيل المراد بعبءه ، فإن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض قلنا : معارض بما يقال إنه عبءه قيل : تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا : يخرجه ، وإلا لما صح الاستثناء قيل : يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا : تخصيص ألفاظه باللغات بحسب الدلالة قيل : متقوض بالمشكاة والقسطاس والإستبرق والسجيل قلنا : وضع العرب فيها وافق لغة أخرى) .

اعترضت المعتزلة على الدليل الذي أورده في الكتاب بأربعة أوجه :

الأول : أن الآية لا تدل على أن القرآن كله عربي ، بل على أن بعضه عربي ، لأن القرآن يطلق على مجموعه ، وعلى كل جزء من أجزائه ، ويصدق صدق المواظم على جزئياته ، ويدل على هذا أن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه ، وأجاب بأن ما استدلتهم به من صورة الخلف ، وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا إلا آية ، والسورة بعض القرآن ، فإنه لو أطلق القرآن على ذلك حقيقة لم يكن لإدخال البعض معنى . وأيضاً فبعض الشيء غير الشيء ، وإذا تعارضتا تساقطا وسلم ما ذكرناه من الدليل .

واعلم أن ما ذكره المصنف من الحث في هذه الصورة تبع فيه الإمام ، وليس كما ذكر ، فالذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الأم ، ونقله الرافعي عنه خلاف ذلك ، وقد رأيت نصه في الأم في الجزء السابع من باب جامع الترتيب .

(١) سورة يوسف عليه السلام (آية ٢) .

(٢) سورة فصلت (آية ٤٤) .

قال رضى الله عنه ما نصه : ولو قال رجل لعبد له : متى مت وأنت بمكة فأنت حر ، ومتى مت ، وقد قرأت القرآن فأنت حر ، فات السيد والعبد بمكة ، وقد قرأ القرآن كله كان حراً ، وإن مات وليس العبد بمكة ، أو مات ولم يقرأ القرآن كله لم يعتق . هذا لفظه .

وقال الشيخ أبو حامد في التعلقة : إذا قال لعبد : إذا قرأت القرآن فأنت حر ، لم يعتق إلا بقراءة الجميع ، وكذا قال المحاملي في التجريد : هذا هو المذهب في المسألة ولا يعرف ما يخالفه .

الوجه الثاني : إنا لا نسلم أنه يلزم من كون تلك الألفاظ غير عربية ألا يكون القرآن عربياً ، فإن تلك كلمات فلاتل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كما أن الألفاظ العربية القليلة إذا وقعت في قصيدة فارسية لا تخرجها عن كونها فارسية ، وأجاب بأنها تخرجه عن كونه عربياً ، والكلمات الفلاتل تخرج القصيدة عن أن تكون فارسية ، والدليل على ذلك صحة الاستثناء ، ذلك أن تقول القصيدة فارسية إلا موضع كذا منها .

الوجه الثالث : أنه يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة ، وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك ، وأجاب بأن المقدار غير كاف في كونها عربية ، لأن تخصيص الألفاظ باللغات بحسب دلالتها على معانيها ، فإن كانت دلالتها من جهة لغة العرب كانت عربية وإلا فلا ، ولا شك أن تلك الألفاظ لا تدل على معانيها من تلك الحيثية .

واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات الثلاث على الوجه اللائق ، فإن مقتضى النظم الطبيعي تقديم هذا الثالث ، ثم الإتيان بالتانى ، ثم بالأول فيقال : لا نسلم أنها غير عربية بل يكفي استعمالها عندهم . سلينا لكن لا تخرج القرآن عن كونه عربياً لقلتها سلينا ، ولكن ذلك غير متمع لأن المراد من قوله تعالى : (قرأناً عربياً) هو البعض .

الوجه الرابع : أنه لو صح ما ذكرتم لزم ألا يشتمل القرآن على لفظ غير عربي ، وليس كذلك ، فإن المشكاة فيه وهي عجمية وكذا القسطاس والإستبرق والسجيل ، والمشكاة الكوة التي لا تنفذ ، والقسطاس بالرومية الميزان والإستبرق

بالفارسية الديق الغليظ، والسجيل الحجر من الطين ، وأجاب بأننا لا نعلم أن هذه الالفاظ غير عربية ، بل غايته أن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى كالصابون والتور ، وأن اللغات فيهما متفقة .

(تنبيه) عرفت من هذا أن المصنف يختار أن العرب لم يقع في القرآن ، وقد تبع الإمام في ذلك ، وهو الذي نصره القاضي في كتاب التقريب ونص عليه الشافعي في الرسالة في باب البيان الخامس فقال : ما نصه : وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب إلى السلامة فقال منهم قائل : إن في القرآن عربياً وأعجمياً ، والقرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب ووجدنا قائل هذا القول ومن قبل ذلك منه تقليداً له، وتركنا للسألة له عن حجه ومسألة غيره عن مخالفته والتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم هذا نصه : ونقل عن ابن عباس وعكرمة : وقوعه وهو الذي اختاره ابن الحاجب واستدل عليه بإجماع النحاة على أن إبراهيم لا ينصرف للعلية والعجمية، وذلك لا يجديده شيئاً إذا كان محل الخلاف مقصوراً على أسماء الأجناس غير شامل الاعلام .

قال صني الدين الهندي : وهو الذي يجب أن يكون .

قال : (و عورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من الفاظ : قلنا : كفي التجوز) .

قد عرفت ما طعنت به المعترضة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف، وما أجيبوا به وقد انتقلوا الآن إلى المعارضة بوجهين :

احدهما : وهو إجمالي : أن الشارع اخترع معاني لم تكن متعلقة قبل الشرع بل حدث تعاقبها بعده ، فوجب أن يوضع لها اسم لأنها من جملة المعاني التي تمس الحاجة إلى التعبير عنها ، وهي الاسامي التي تطلق عليها كالصلاة والحج لا مدخل للعرب في إطلاقها عليها ، إذ وضع الالفاظ مسبوق بتعلق المعاني وهم لم يتعلقوها قبل الشرع ، ولا خطرت لهم ببال .

وأجاب بأنه إن عنيتم بقولكم ما يعقلوها ولا خطرت لهم ، لا من حيث المعجوع ، ولا من حيث الجزء فمنوع ، فإنهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة ، وإن عنيتم أنه لم يخطر لهم من حيث المجموع فسلم ، ولكن لا نعلم

فإنه لا مدخل للعرب حيثئذ فيها ، فإنه يكون من باب إطلاق الجزء على الكل وهو أحد أنواع المجاز ، والتجوز كاف هنا لحصول المقصود الذى هو الإفهام به .

قال : (وبأن الإيمان لغة هو التصديق وفى الشرع فعل الواجب ، لأنه الإسلام . وإلا لم يقل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن ياتنغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) ولم يجوز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال تعالى : (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين بما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (١)) والإسلام هو الدين لقوله تعالى : (إن الدين عند الله الإسلام) (٢) والدين فعل الواجبات لقوله تعالى : (وذلك دين القيمة) (٣) .

قلنا : فى الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام والدين ، فإنهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلنا) (٤) وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الاسلام .

الوجه الثانى من وجهى المعارضة وهو تفصيلى وتقريره : أن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، وفى الشرع فعل الواجبات فتكون الحقيقة الشرعية ، بمعنى أنها حقائق مبتدأة واقعة وهو المدعى .

أما المقدمة الأولى : فبالنقل عن أئمة اللغة ومنه قوله تعالى : (وما أنت بمؤمن قلنا) أى بمصدق لنا .

وأما الثانية : فلأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين هو فعل الواجبات ، فالإيمان فعل الواجبات ، وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين :

أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك لم يكن مقبولاً من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) .

(١) سورة الناريات (٣٥ ، ٣٦) .

(٢) سورة آل عمران (آية ١٩) .

(٣) سورة البينة (آية ٥) .

(٤) سورة الحجرات (آية ١٤) ،

والثاني: أنه تعالى استثنى بعض المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء ، لأن الاستثناء إخراج بعض الأول .

فإن قلت: أين الاستثناء ، وليس هنا إلا لفظة غير وهي ظاهرة في الوصفية؟ قلت: هي هنا بمعنى إلا ، لأنها لو كانت على ظاهرها لسكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنى إذ ذاك بيوت الكفار وهو باطل ، لأنه وجد فيها بيوتهم فتنزل أنه استثناء مفرغ فيحتاج إلى تقدير شيء عام منى يكون هو المستثنى منه ، ولا بد من تقييد ذلك العام بكونه من المؤمنين ، وإلا يلزم انتفاء بيوت الكفار وقد عرفت بطلانه فيكون تقدير الآية ، والله أعلم: فما وجدنا فيها أحداً من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم ، ويكون قد أوقع الظاهر موقع المضمرة ، وإنما قلنا إن الإسلام هو الدين لتوله تعالى: (إن الدين عند الله الإسلام) وإنما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) أى دين الملة المستقيمة . وقوله ذلك عائد إلى جميع ما تقدم ذكره فوجب أن يكون الكل مسمى بالدين .

قوله: قلنا في الشرع إلى آخره . هذا هو الجواب عن هذا الوجه الثاني : وتفسيره ، أن يقال : لا تسلم أن الإيمان في الشرع هو الإسلام ، وإنما الإيمان في الشرع عبارة عن تصديق خاص ، وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بحجته بالضرورة ، وهو بهذا الاعتبار غير الإسلام وغير الدين ، فإنما في اللغة الانقياد وفي الشرع العمل الظاهر ، وهذا هو التحقيق في اتصال الإسلام عن الإيمان ، وإن كان كل منهما شرطه الشارع في الاعتبار بالآخر ، فإن الإسلام عبارة عن التلطف ، ولا يعتبر به ما لم يساعده القلب بالاعتقاد ، والإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ، ولا يكفي ما لم يتلطف بالشهادتين ، إذا أمكنه ذلك ويدل على اتصال الإسلام عن الإيمان صريح قوله تعالى في حق المنافقين: (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) (١) ، أى والله أعلم: إن الذي وقع منكم ليس بإيمان

حتى تقولوا نحن مؤمنون ، وإنما هو إسلام ، لأنه فعل ظاهر من غير تصديق .
بالقلب ، فلا تقولوا : آمنا بل قولوا : أسلنا ، لأنه هو الذى وقع منكم .

فإن قلت : وهل وقع من المنافقين إسلام ؟

قلت : وقع منهم الإسلام باللسان الذى هو غير معتبر شرعاً ، ويجوز أن يقال
لم يقع منهم إسلام ، ويجعل تصديق القلب ركناً فى الإسلام شرعاً لا شرطاً ،
ولكن بعض الأول قوله تعالى : (ولكن قولوا أسلنا) قوله : وإنما جاز الاستثناء
جواب عن قولهم : لو ظير الإيمان الإسلام لم يجز الاستثناء المسلم من المؤمنين ،
وتوجيهه أن يقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو ، وإنما يدل على أنه يصدق عليه .
كقول القائل ملكك الحيوان إلا الفرس ، فالحيوان غير الفرس ، لأنه أعم والأعم
من حيث هو مغاير للأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان . إذا
عرفت هذا فالصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم لأن شرط صحة الإسلام الذى هو التصديق
وهذا مسوخ لاستثناء المسلم من المؤمن لأنه كلما صدق المسلم صدق المؤمن لكونه
شرطه ، ولا يمكن بدليل من كان مؤمناً ، تاركاً للأفعال الظاهرة ، فسحة الاستثناء
ثابتة لصدق المؤمن على المسلم ، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام
هو الإيمان ، فإن الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك ، والنزاع إنما هو فى الإسلام
مع الإيمان لا فى المسلم مع المؤمن ، ولقائل أن يقول : الإيمان على هذا التقرير
شرط صحة الإسلام ، والاعتداد به لا شرط وجود الإسلام فلا يلزم أن يتحقق
الإسلام بانتفاء الإيمان إلا أن يجعلوا الإيمان شرطاً فى صدق الإسلام ، لا فى صحته
أوركماً فى الإسلام ، وما دلتم على شيء منهما وقد تجز القول فى المسألة ، ولم يذكر
المصنف تسمك القاضى أبى بكر ومن متمسكاته أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ ،
فلو كانت حقائق شرعية لسكانت غير عربية لفقدان وضع العرب إياها لهذه المعاني ،
فيلزم خروج القرآن عن كونه عربياً بكلية ، وقد قررتم بطلانه ، وجواب هذا
يعلم عما سبق ، ومنها لو كانت حقائق شرعية لفهمناها الشارع قبل تكليفنا بها ،
وإلا يلزم أن يكون كلفنا بما لا تفهمه ولا آحاد تدل على وقوع ذلك فضلاً
عن التواتر .

وأجيب عن هذا بأنه لا يلزم من تفهيم الشارع أن ينقل بتواتر ولا آحاد الجواز
حصول التسميم بالقرآن والله أعلم .

وقد علمت بما سبق أن الإيمان في الاصطلاح عبارة عن تصديق الرسول بكل ما جاء به ، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن رضوان الله عليه ، وقال أكثر السلف : وعليه بعض المعتزلة والخوارج إنه تصديق بالجنان ، وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وفيه مذاهب أخر كثيرة ليس هذا محلها . ورام السهلي التفرقة بين الإيمان والتصديق من وجهين قررهما :

أحدهما : أن التصديق لا يد وأن يكون في مقابلة خبر صادق وقد يكون عن نظر وفكر ، فإذا نظرت في الصنعة وعرفت بها الصانع آنت به ولم تكن به مصدقاً بخبر إذ لا خبر هناك ، فإذا جاء الخبر كنت به مصدق ، ونحن نقول في جواب هذا إن الصنعة لما عرفتنا الصانع كانت بخبرة بلسان الحال ، فلم يكن التصديق إلا في مقابلة خبر واقع بلسان الحال ، فإن قال التصديق لا يكون إلا في مقابلة خبر بلسان المقال ، قلنا : من أين لك هذا التقييد .

الثاني : أن التصديق قد يكون بالقلب ، وأنت ساكت تقول : سمعت الحديث فصدقته ، والإيمان لا بد من اجتماع اللفظ مع المقدر لغة وشرعاً لنعديه بإياه ونحو ذلك ، ونحن نجيب عن هذا بأن اللفظ شرط في صحة الإيمان لا ركن منه كما علمت فيما تقدم ، ويدل عليه مع قوله تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) إجماع الأمة على أن من عرف الله بقلبه وعجز عن التلفظ بالشهادتين كان مؤمناً قاتراً وبالله التوفيق .

قال : (فروع الأول النقل خلاف الأصل ، إذ الأصل بقاء الأول ولأنه يتوقف على الأول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحاً) .
هذه مسائل مفرعة على جوار النقل .

الأول : أنه على خلاف الأصل ، بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين احتمال النقل واحتمال عدمه ، كان احتمال عدمه أرجح لوجهين :

أحدهما : أن الأصل في الوضع الأول المنقول عنه البقاء إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان .

والثاني : أن النقل يتوقف على ثلاثة أشياء : الوضع الأصلي ، ثم نسخه ، ثم وضع ثان وعدم النقل لا يتوقف إلا على واحد ، وما كان متوقفاً على أمور كان مرجوحاً بالنسبة إلى المتوقف على أمر واحد .

قاله : (الثاني الأسماء الشرعية موجودة المتواطئة ، كالحج ، والمشارك كالصلاة للصادقة على ذات الأركان وصلاة المصلوب ، والجنائز والمعتزلة سموا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق) .

هذا الفرع في أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف ، أم نقل البعض دون البعض ؟

فتقول : أما الأسماء فقد وجد النقل فيها وقد قدمنا انقسامها إلى متباينة ومترادفة ومتواطئة ومشاركة ومشككة ، فلينظر في واحد واحد ، أما المتباينة فقد وجدت كالصوم والصلاة وأهل في الكتاب ذكر هذا القسم لوضوحه .

وأما المترادفة فقد أعمل ذكرها أيضاً فقال الإمام : الأظهر أنها لم توجد لأنها ثبتت على خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة ، وتابيه صاحب التحصيل . وقال صفى الدين الهندي : الأظهر أنها وجدت وهذا هو الصحيح ، لوجدان الواجب والفرض وهما مترادفان عند الشافعي رضى الله عنه ، والإمام يوافق على ذلك والإنكاح والتزويج عند الشافعي أيضاً ، وأما المتواطئة فوجودها أيضاً ، ومثل لما المصنف بالحج ، فإنه يطلق على الأفراد والتمتع والقران ، وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية ، وهي الإحرام والطواف والوقوف والسعي ، وأما المشترك فاختلغا في وقوعها وجزم المصنف بوقوعها .

قال الإمام : وهو الحق ، لأن لفظ الصلاة مستعمل في معاني شرعية لا يجمعها جامع ، لأن لفظها يتناول ما لا قراءة فيها كصلاة الأخرس ، وما لا سجود فيه ولا ركوع ، كصلاة الجنائز ، وما لا قيام فيه كصلاة الساعد ، والصلاة بالأيام على مذهب الشافعي رضى الله عنه ، وهي التي عبر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب ، فإنه لا شيء من ذلك فيها ، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك . هذا كلام الامام .

قال الهندي : وهو ضعيف ، لأن كون الفعل وافعاً بالتحريم والتحليل منه .

مشارك بين تلك الصلوات، فلم لا يجوز أن يكون مدلولها؟ قال: والأقرب أنها متواطئة بالنسبة إلى الشكل إذ التواطؤ خير من الاشتراك . ثم ذكر الهندى : أن الأ شبه وقوع المشتركة ، ومثل لها بإطلاق الطهور على الماء والتراب ، وعلى ما يدعى به . كان ذلك ليس باشتراك معنوى ، إذ ليس بينها معنى مشترك يصلح أن يكون مدلول اللفظ ، ولقائل أن يقول : لم اكتفيت بالتحلل والتحرم في الصلاة قدراً مشتركاً ، ولم تكف باشتراك الماء والتراب وآلة الدياغ في إزالة المانع قدراً مشتركاً .

وأما المشككة فالظاهر وقوعها أيضاً ، وقد أهلها المنصف في الكتاب ، وهي كالفاسق بالنسبة إلى من فعل الكبيرة الواحدة ومن فعل الكبائر العديدة ، فإن تنازله لثاني بطريقتي أولى .

قوله : والمعزلة : أى أن المعزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قسموها إلى أسماء الأفعال ، وأسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال ، فالاول كالصوم والصلاة ، والثاني كاسم الفاعل مثل زيد مؤمن واسم المفعول مثل زيد مقروء عليه ، وأفعال التفضيل نحو أفضل من عمرو ، وسموا هذا القسم بالدينية تفرقة بينه وبين الأول ، وأن اشترك الكل عندهم في كونه شرعياً ، هكذا نقل الإمام وتبعه صاحب الكتاب وفيه نظر ، وإن المنقول عن المعزلة ، أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين ، كالإيمان والكفر .

وأما الشرعية فكالصلاة والصوم ، كذا عزاه لإيهم طائفة ، منهم القاضى ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، فقال إمام الحرمين :

قالت المعزلة : الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : الألفاظ الدينية وهي الإيمان والكفر والفسق ، فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين ، فالإيمان في اللسان التصديق ، والكفر من الكفر وهو الستر والفسق الخروج ، وهذا الذى ذكره على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً وليس كافراً أيضاً ، وإنما هو فاسق .

والقسم الثاني : الألفاظ اللغوية وهي الفارة على قوانين اللسان .

والتسم الثالث : الألفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم وأخواتها ، فهي مستعملة في فروع الشرع ، هذا لفظه في البرهان ، وهو الذى ذكره في كتاب التلخيص الذى اختصره من التقريب والإرشاد للقاضى ، وكذلك أورده الغزالي ، وهذا هو التحقيق في نقل مذهب القوم .

قال : (والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع) تقدم الكلام في الاسم ، وأما الحرف فلم يوجد ، واستدل عليه الإمام بالاستقراء .

وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة للاستقراء ووجد بطريق التبعية لأن الفعل صيغة تدل على صدور المصدر من الفاعل ، فالمصدر إن كان شرعياً كالصلاة كان الفعل أيضاً كذلك كصلى ، وإن كان لنوياً كان مثله فيكون الفعل شرعياً أمر حصل بالعرض لا بالأصالة ، وكلام المصنف مصرح بأن الحرف لم يوجد لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبعية ، والحق مساواته للفعل ، فإن نقل متعلق معانى الحروف من المعانى اللغوية إلى المعانى الشرعية مستلزم لنقلها أيضاً ، فلا فرق في ذلك بين الفعل والحرف كما في أنواع المجاز .

(فائدة) قد تقرر أن الألفاظ المستعملة من الشارع ، أما الأسماء وهي على قسمين ، منها ما وضعه بإزاء الماهيات الجمالية ، وذلك معروف كالصلاة . وأمثالها ، ومنها الأسماء المتصلة بالأفعال وسنذكرها إن شاء الله مع الفعل .

وأما الفعل والحرف فقد علمت أن التحقيق فيهما أنهما مستويان ، والفعل ينتسم إلى ماضٍ وأمر ومضارع ، والأسماء المتصلة بالأفعال ثمانية : المصدر ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة ، وأفعال التفضيل ، واسم الزمان ، واسم المكان ، واسم الآلة ، أما الفعل المضارع فلم يستعمل في الشرعية في شيء أصلاً إلا لفظ . أشهد في الشهادة ، فإنها تعينت ولم يقم غيرها مقامها ، وكذا في اللعان ، سواء قلنا : إنه يمين أو شهادة أو فيه شائبتان ، ويجوز في اليمين في أقسم بالله وأشهد ، ولا يتعين ولا مدخل له في الإنشاءات .

وأما الفعل الماضى فيعمل في الإنشاءات خلا الشهادة واللعان ، فمن الإنشاءات التى يعمل به فيها العقود كلها ، والطلاق ، وأما فعل الأمر فهو مسألة الإيجاب والاستحباب في العقود والطلاق وفي الوكالة ، لو أتى بصيغة أمر نحو بيع واشتر .

قال بعض الأصحاب : هنا لا يشترط القبول بخلاف ما إذا أتى بصيغة عند نحو
وكنتك ، والصحيح لافرق ، وفعل الأمر يعمل به في كل موضع يعمل بالماضي
على الصحيح .

وأما اسم الفاعل في الطلاق في قوله : أنت طالق ، ويعمل به في الضمان .
وأما اسم المفعول فيستعمل الطلاق والعق والوكالة ، ويقرب من هذا : أنت
حرام ، وأنت حر ، وأنت على كظهر أمي .
وأما المصدر فقد استعمل في الطلاق في قوله : أنت الطلاق ، وهل هو صريح
أو كناية فيه خلاف ، ولا يبعد جريان مثل ذلك في العتق ، والنظر في هذا الفصل
طويل ، ولعلنا نستوعبه في كتابنا الأشباه والنظائر ، فإن الشيخ صدر الدين ابن
المرحل رحمه الله تعالى ، ذكر هذا في كتابه الأشباه والنظائر ، وكتابنا كاتهديب لكتابه
آتمه الله تعالى .

قال : (الثالثة : صيغ العقود كبعث إنشاء ، إذ لو كان إخباراً وكان ماضياً أو
حالاً لم يقبل ، وإلا لم يقع ، وأيضاً إن كذبت لم تعتبر ، وإن صدقت فصدقها ،
أما بما فيدور أو يغيرها وهو باطل إجماعاً ، وأيضاً لو قال الرجعية : طلقتك لم
يقع كما لو نوى الإخبار) .

صيغ العقود والفسوخ مثل : بعث واشترت وتزوجت وطلقت
وفسخت ، ونحو ذلك لامرأته في أنها إخبارات عن أمور واقعة في الزمن
الماضي ، وقد تستعمل في الشرع أيضاً للإخبار كما لو صدر البيع من إنسان ،
ثم قال : بعث مريداً إخبار عما صدر منه في الزمان الماضي ، أما إذا استعملت
هذه الألفاظ لإحداث أحكام لم تكن قبلها ، فهل هي إخبارات بآنية على وضعها
اللقوى ، أم إنشاءات نقلها الشارع إلى إنشاءات مخصوصة ، ذهب الأكثرون إلى
الثاني ، وهو ما قطع به المصنف .

وقالت الحنفية : إنها إخبارات عن ثبوت الأحكام ، فغنى قولك : بعث
الإخبار عما في قلبك ، فإن أصل البيع هو التراضي ، ووضعت لفظة بعث للدلالة
على الرضا ، فكأنه أخبر بها عما في ضميره فيقدر وجودها قبيل اللفظ للضرورة ،
وحواية ذلك أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل ، هذا تحرير مذهبهم فافهمه ،
واستدل الأصحاب على كونه إنشاء بدلائل : (١٩ - الإبهاج - ج ١)

أحدهما : أن اللفظ لو كان إخباراً لسكان إما عن ماضٍ أو حالٍ أو مستقبلٍ ، والأولان باغلاز ، وإلا يلزم ألا يتقبل الطلاق التعليق لأن التعليق توفف وجود شيء على شيء آخر ، والماضي والحال قد وجدا فلا يسببه ، لكن اللازم متف لقبوله التابع إجمالاً ، وإن كان عن مستقبل لم يقع ، لأن قوله : طلقك إذن بمنزلة قوله : ستصيرين طالفاً ، والطلاق لا يقع بذلك .

وثانيهما : لو كانت هذه الصيغ إخبارات لكانت : إما كاذبة أو صادقة ، فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها ، وإن كانت صادقة فصدقها ، إما أن يحصل بنفسها - أي يتوقف حصوله على حصول الصيغة ، أو يحصل بغيرها . إن كان الأول لزم الدور لأن كون الخبر صدقاً : وهو بعثك مثلاً موقوف على وجود الخبر عنه ، وهو وقوع البيع ، فلو توقف الخبر عنه ، وهو الوقوع على الخبر ، وهو بعثك لزم الدور . وإن كان الثاني : وهو أن يحصل الصدق بغيرها فهو بالليل بالإجماع منه . ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة .

وثالثها : أن الزوج لو قال لرجعيت في عدتها طلقك ونوى الإخبار عما مضى لم يقع قطعاً ، وإن لم ينو شيئاً أو نوى الأشياء وقع بالاتفاق ، فلو كان إخباراً لم يقع كالنوى به الإخبار .

(قائدتان) : إحداهما : قال القرافي في الفروق : الإنشاء ينقسم إلى متفق عليه ومختلف فيه ، فالجمع عليه أربعة أقسام :

الأول : نحو قولنا : أقسم بالله لقد قدم زيد ونحوه ، فإن متضمني هذه الصيغة أنه أخبر بالفعل المضارع سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي ألا يلزمه كفارة بهذا القول لأنه وعد بالقسم لا قسم ، كقول المائل : سأعطيك درهماً لكن لما وقع الاتفاق على أنه بهذا اللفظ أقسم ، وأن موجب القسم يلزمه ، دل ذلك على أنه أنشأ به القسم ، لا أنه أخبر عن وقوعه في المستقبل . وهذا أمر اتفق عليه في الجاهلية والإسلام ، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يدخله شيء من لوازم الخبر .

قال : ولذلك نقول فيه ، من أحاط به من فضلاء النجاة ، الخبر القسم

جملة إنشائية يؤيد بها جملة خبرية ،
الثاني : : الأوامر والنواهي .

الثالث : الترجي والتمنى والعرض مثل : ألا تنزل عندنا فتصيب خيراً

والتحضيض وصيغته أربع : هلا ، وألا ، ولوما ، ولولا .

الرابع : النداء نحو : يا زيد . اختلف النحاة فيه ، هل فيه فعل مضمَر تقديره
أنادى زيدا ، أو الحرف وحده مفيد للنداء ؟

قلت : وقد خطأ الإمام في التفسير الكبير في أوائل البقرة من قسر قولنا :
يازيد بأنادى زيدا من وحوه :

منها : أن أنادى زيدا خبر محتمل التصديق والتكذيب ، ويازيد لا يحتملها
ومنها : أن قولنا : يا زيد يقتضى صيرورة زيد مخاطباً منادى في الحال بخلاف
أنادى زيدا .

ومنها : أن يا زيد يقتضى صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب بخلاف : أنادى زيدا
فإنه لا يمتنع أن يخبر إنساناً آخر بأنى أنادى زيدا .

ومنها : أن أنادى زيدا إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ،
والنداء هو قولنا : يا زيد فإذا هو غيره .

ولقائل أن يقول : حاصل هذه الأوجه ترجع إلى أن يا زيد إنشاء ،
وقولنا : أنادى زيدا خبر . ونحن نمتنع أن قولنا أنادى زيدا الذى هو بمعنى
يازيد خبر وإنما هو إنشاء .

لعم الخبر أنادى زيدا الذى ليس هو بهذا المعنى .

قال القراني : وأما المختلف فيه ، هل هو إنشاء أو خبر فهو صيغ العقود
كما تقدم .

الناية : ذكر القراني في التفرقة بين الإنشاء والإخبار ونحوها :

احدهما : أن الخبر يقبل التصديق والتكذيب ولا كذلك الإنشاء .

والثاني : أن الخبر تابع لثبوت خبره في زمانه ، كيف ما كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً ، والإنشاء متبوع لمتعلقه فيرتب بعده .

والثالث : أن الإنشاء سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسيبه عقيب آخر حرف أو مع آخر حرف ، إلا أن يمنع مانع ، وليس الخبر سبباً متعلقاً بخبره ، وإنما هو مظهر فقط .

(خاتمة) قال القرافي في الفروق : بما يتوهم أنه إنشاء ، وليس كذلك : الظاهر في قول القائل لامرأته : أنت عليّ كظهر أمي ، يعتقد الفقهاء أنه إنشاء للظهار بقوله : أنت طالق ، وأن البابين سواء في الإنشاء .

قال : وليس كذلك ، ثم أطل في الدلالة على أنه خبر ، واستند إلى قوله تعالى (الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفو غفور) (١) فكذبهم الله تعالى في ثلاثة مواطن بقوله : ما هن أمهاتهم ، وأن قولهم منكراً ، وأنه زور . والإنشاء لا يدخله التصديق والتكذيب ، واعتضد أيضاً بالإجماع على تحريم الظهار .

قال : ولا سبب لتحريمه إلا أنه كذب ، وإنما يكون الكذب في الإخبار وأورد على نفسه الطلاق الثلاث حيث كان إنشاء مع كونه محرماً . واجاب بأن المحرم إنما هو الجمع بين الطلقات الثلاث لا لعظ الطلاق ، وأمعن الكلام فيما حاوره والتي نقوله في ذلك : إن القول القائل : أنت عليّ كظهر أمي ، يحتمل أن يريد به الخبر المحض ، ويحتمل أن يريد به أن يجعلها كذلك ، والظاهر أن المراد الثاني وهو الإنشاء ولكن الشرع ألغى حكمه ، ولما ألغاه ، وكان مقصود الناطق به تحقيق معناه الخبري ، سماه الشرع زوراً ويناظر هذا من بعض الوجوه .

قوله : أنت عليّ حرام ، قصد به إنشاء التحريم ، والشرع لم يرتب مقتضاه من

(١) سورة المجادلة آية (٢)

الحرمة ، فهذان الإنشاءان لم يرتب الشرع عليهما مقتضاهما الذي قصده المتكلم ، بل جعل المرتب على الأول ، أنه إن عاد وجبت الكفارة وحرم الوطء حتى يكفر والمرتب على الثاني حكم اليمين من التكفير ، وغير هذين الإنشاءين من الطلاق والبيع والنكاح ونحو ذلك إذا أنشأ المكلف ترتب الشرع عليه المقتضى الذي اقتضاه كلام المكلف فصارت الإنشاءات على قسمين :

أحدهما : ما اعتبره الشرع وأذن فيه فيفيد كما أراده المشرع ، ويرتب عليه حكمه .

والثاني : ما لم يأذن فيه الشرع ولم يعتبره ولكن رتب عليه حكماً آخر وهو : الظهار والتحريم .

قال : والذي أيدته الله تعالى وينبئ أن يسمى هذا الإنشاء الثاني باطلا . وأما الإنشاء الأول ، فإن وقع شروطه الشرعية فصحيح ، وإلا فهو باطل أو فاسد ، والباطل لا يرتب عليه أثر أصلاً بخلاف الباطل في القسم الثاني ، وهو الظهار والتحريم حيث ترتب عليهما حكم شرعي ، لأن البطلان فيهما لإلغاء الشارع لهما لا لقوات شروط ووجود مفسد ، والبطلان في البيع والنكاح وغيرهما ، إما لقوات شرط أو لوجود مفسد .

قال : (الثانية : المجاز إما في المفرد مثل : الأسد للشجاع ، أو في المركب مثل : أشاب للصغير وأفتى الكبير كمر النداة ومر العشى أو فيما نحو : أحياني اكنحالي بطلعتك) .
لما تنهى القول في الحقيقة شرع في المجاز .

والشرح : أن المجاز إما أن يقع في مفردات الألفاظ فقط أو في تركيبها أو فيهما جميعاً . والأوله كإطلاق الأسد على الشجاع ، والثاني كقوله تعالى (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) (١) (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) (٢)

(١) سورة الأنفال آية (٢)

(٢) سورة إبراهيم عليه السلام آية (٣٦)

(وأخرجت الأرض أنقالمها) (١) .

ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب والاستنادي والعقلي ، ومثل له في الكتاب
يقول الشاعر :

أشاب الصغير وأقنى الكبير كر الغداة ومر العشي (٢)

فإن مفردات هذا النوع من المجاز كلها مستعملة في موضوعاتها ، وإنما التجوز
في إسناد بعضها إلى بعض ، وذلك حكم عقلي ، ألا ترى أن أشاب والصغير
مستعملان في موضوعيهما ، وكذلك أقنى والكبير ، لكن إسناد أشاب وأقنى إلى
كر الغداة ومر العشي ، هو الذي وقع فيه التجوز لكونهما مستدين إلى الله تعالى
في نفس الأمر . ومثله : أتبت الربيع البقل .

والضابط فيسه أنك متى نسبت إلى ما ليس بمنسوب إليه لذاته بضرب من
الملاحظة بين الإسنادين ، كان ذلك مجازاً في التركيب ، وخرج بهذا القيد الأخير
قول الدهري : أتبت الربيع البقل . إذ ذلك ليس عنده لضرب من الملايسة بل هو
أصله عنده منتسب إلى من ينتسب إليه حقيقة ، ولهذا اخترنا التمثيل لهذا النوع
بآي الكتاب العزيز ، فإن الإثبات التي يذكر والأمثلة التي تورد جاز أن يكون
قائلها ما دهرياً . على أن البيت المذكور في الكتاب للصمدان العبدى ، وهو مسلم في
قصده التي هذا البيت منها ما يدل على ذلك ، وبهذا القيد يتفصل عنه الكذب أيضاً
لأن الكاذب لم يستند الأمر إلى ما أسنده لمشاكلة ذلك الإسناد إسناداً آخر الذي هو
أصله ، بل إما لأنه أصلي عنده أو وإن لم يكن كذلك ، إلا أنه لم يلاحظ الملاحظة
والملاحظة قد تكون بأن يختص الشيء بأثر بأن يوجد الأمر عند وجوده وينعدم
عند عدمه وهو غير صادر عنه ، لكن الله تعالى أجرى العادة بأن يوجد عند وجوده
وينعدم عند عدمه ، كليات البقل مع الربيع ، أو بأن يوجد عند وجوده ، وإن

(١) سورة الزلزلة آية (٢)

(٢) البيت لسكيب بن زهير بن أبي سلمى المزني .

(شرح لامية سكيب بن زهير ص ١١)

لم يتقدم ، عند عدمه كالمهلك مع أكل السم في قولهم : أهلكه السم ، أو بأن يكون الشيء سبب التسبب كقولهم : كسا الخليفة الكعبة ، وما أشبه ذلك .

· وذهب ابن الحاجب إلى إنكار المجاز في التركيب ، وهو شاذ .

والثالث : وهو أن يقع المجاز فيها جميعاً ، كقول القائل لمن سرنه رؤيته : أحياني اكنحالي بظلمتك ، فإنه استعمل الإحيا في السرور ، والاكنتحال في الرؤية ، وذلك مجاز ، ثم أسند الإحيا إلى الاكنحال مع أن المحي هو الله تعالى .

هذا شرح مافي الكتاب . ولك هنا مناقشات :

احدها : على التمثيل بالبيت الذي ذكره من جهة ، أنه إنما يصلح مثالا للتسم الثالث ، لأن المراد بالصغير من تقدم له الصغير .

وثانيها : أن هذا التقسيم إنما يصح عند من يقول : إن المركبات موضوعة ، وقد اضطرب رأى المصنف في ذلك في هذا الكتاب .

وثالثها : في تعبيره بالمركب ، فإن الصواب التعبير بالتركيب ، وذلك لأنك إذا قلت : هلك الأسد ، تريد أن الشجاع مرض مرضاً شديداً ، فهذا مجاز واقع في المركب لا في النسبة ، وليس هذا هو المراد ، بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب ، فإن الأسد مع قولك رأيت في قولك : رأيت الأسد مركب لانضمام غيره إليه ، وهذا الإبراد إذا انفتح على التفسير بالمركب لدخوله فيه ورد على التعبير بالافرد لخروجه منه .

قال : (ومعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى (جداراً يريد أن ينقض) (١) .

قال : فيه إلباس . قلنا : لا إلباس مع القرينة .

قال : لا يقال لله تعالى إنه متجاوز .

قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي .

اختلف أهل العلم في وقوع المجاز في اللغة العربية على مذاهب :

أحدها : وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائني المنع مطلقاً .

قال إمام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقریب والإرشاد للقاضي :
والظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه ، وفيما علقه من خط ابن الصلاح . أن أبا القاسم
ابن كج حكى عن أبي علي الفارسي إنكار المجاز كما هو المحكى عن الأستاذ .

والثاني : أنه غير واقع في القرآن وواقع في غيره ، وإليه ذهب بعض الخنا بلة
وطائفة من الرافضة . وحكى عن بعض المالكية ، وأما أبو بكر بن داود (١)
الأصفهاني الظاهري ، فالشهور عنه أنه منع وقوعه في القرآن خاصة كما هو رأى
هؤلاء ، وحكى عنه الإمام وشيعته منهم المصنف اختيار المنع في القرآن والحديث .
وعلى هذا في المسألة أقوال أربعة :

المنع مطلقاً ، المنع في القرآن وحده ، المنع في القرآن والحديث دون ماعدهما
والرابع : أنه واقع مطلقاً في القرآن والحديث وغيرهما ، وعليه جماهير العلماء
سلفاً وخلفاً .

وللمصنف استدلال على وقوعه في القرآن ليدل على ماعدها بطريق أولى ، وقد
وقع المجاز في مواضع عديدة من الكتاب العزيز ، وصنف شيخ الإسلام عز الدين
ابن عبد السلام في ذلك مصنفًا حافلاً اكتفى المصنف بذكر قوله تعالى (جداراً
يريد أن ينقض) ووجه الحجية أن الإرادة هي الميل مع الشعور وهي ممتعة في

(١) هو محمد بن داود بن علي بن خاف الظاهري أبو بكر ، أديب مناظر . قال
عنه الصفدي : الإمام بن الإمام ، من أذكياء العالم .

ولما توفي أبوه جلس مكانه في مجلسه وأخذ يدرس على مذهب والده .

من مؤلفاته كتاب الوصول إلى معرفة الأصول - والإنداز - والاتصاري .
وغير ذلك .

· توفي في رمضان سنة ٥٢٩٧ .

(النجوم الزاهرة ١٧/٣ ، الأعلام ٦/٣٥٥) .

الجدار لكونه جماداً ، وقد أضافها إليه ، وأراد بذلك الإشراف على الوقوع .
وهو مجاز .

فإن قلت : لانسلم امتناع قيام الإرادة بالجدار لقدرة الله تعالى على خلق العلم
والقدرة فيه .

قلت : هذا من خرق الماديات التي لا يكون إلا في زمن النبوة لتقصد للتحدى
لا في عموم الأوقات ، وهذا لم يكن للتحدى .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : واستدل أبو العباس بن مريج على أبي
بكر بن داود بقوله تعالى (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) فقال : الصلوات لا تهتم .
وإنما أراد به مواضع الصلوات ، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز ، فحذف
المضاف وأقام المضاف إليه مقامه .

قال : فلم يكن له عنه جواب . ومن أنصف من نفسه ونفى العصية عن كلامه أقر
بأن القرآن مشحون بالمجاز ، وكيف لا وهو من توابع العصابة ، وبدائع كلمات
العرب ولا يخلو القرآن عن ذلك .

وقد قال القاضي في مختصر التقریب : يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته
في القرآن .

واحتج ابن داود رحمه الله على مذهبه بوجهين :

أحدهما : أن المجاز لا يدل بمجرد عدم وضعه له . فلو ورد في القرآن لأدى
إلى الإلباس وهو لا يقع من الله تعالى ، وأجاب في الكتاب ، بأن الإلباس ينتفي
مع القرينة . فإن قلت : إذا كان مع القرينة ففيه تطويل . قلت : التطويل لا ينتفي إلا
كونه على خلاف الأصل ، ونحن مقرون بذلك . نعم لقائل أن يقول : هذا الجواب
يقضي أن المجاز لا يقع في القرآن إلا مع القرينة .

والثانيهما : أنه لو جاز وقوع المجاز في القرآن لجاز أن يطلق على الله أنه متجاوز
لأن المتجاوز من يتكلم بالمجاز . وأجاب بوجهين :

أحدهما : إن أسماء الله تعالى توقيفية عنه لا بد في إطلاقها من ورود الإذن ،
وهذا لم يرد به إذن فلا نطقه عليه .

والثالثي : سلينا أن أسماءه تعالى دائرة مع المعنى لكن شرطه ألا يومم نقضاً .
يوم نحن فيه يوم النقص ، لأن التجوز يومم تعاطى ما لا ينبغي ، لأنه مشتق من
الجواز وهو التعنى . وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقاً فليس مراده أن العرب
لم تنطق بمثل قولك للشجاع : أنه أسد فإن ذلك مكابرة وعناد ، ولكن هو دائر
بين أمرين :

أحدهما : أن يدعى أن جميع الألفاظ حقائق ، ويتحقق في كونهما حقائق
بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ، ويرجع البحث لفظياً ، فإنه حينئذ يطلق الحقيقة
على المستعمل ، وإن لم يكن بأصل الوضع ، ونحن لانطلق ذلك ، وإن أراد بذلك
استواء الكل في أصل الوضع .

قال القاضي في مختصر التقريب : فهذه مزاحمة للحقائق ، فإننا نعلم أن العرب
ما وضعت اسم الحمار للبيد ، ولو قيل البيد حمار على الحقيقة كاللذابة المعهودة ،
وأن تتارل الاسم لهما متساو في الوضع ، فهذا دفر من جحد الضرورة .

قال : وكذلك من زعم أن الجدار له إرادة حقيقة تمسكاً بقوله تعالى (جداراً
يريد أن يتقض) عد ذلك من مستشنع الكلام .

قال : (الثالثة : شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها السببية التابلية مثل : سال
الوادي ، والصورية كتسببه اليد قدرة ، والتفاعلية مثل : نزل السحاب ، والفنائية
كنسبية العنب نخرأ) .

لا بد في التجوز من لفظ الحقيقة إلى المجاز من علاقة بينهما ، ولا يكتفي بمجرد
الاشتراك في أمر مامن الأمور ، والجار إطلاق اسم كل شيء على ما عده لأنه مامن
شيء إلا ويشارك كل ما عده في أمر من الأمور بل لا بد من المناسبة والمشاركة في
أمر خاص ظاهر ، وهل يكتفي وجود تلك العلاقة في التجوز أم لا بد من اعتبار
العرب لها ؛ أي بأن تستعملها فيه . واختلفوا فيه على مذهبين :

اختار الإمام والمصنف أنه لا بد من ذلك ، وهذا ما أشار إليه بقوله المعتبر
نوعها ، وصحح ابن الحاجب أنه لا يشترط ذلك ، والخلاف إنما هو في الأنواع لا

في جزئيات النوع الواحد ، وإن أومه كلام بعضهم ، فالقائل بالاشتراط يقول : لا بد وأن تتجاوز العرب بالنسب عن المسبب مثلاً ، وخصمه يقول يكفي وجود العلاقة ، وهذا معنى قول المصنف نوعها ، وما تنبه عليه قبل الخوض في مقدارها . أنا إذا أوردنا مثلاً لجهة من الجهات لتجاوز فلسنا قاضين عليه ، بأنه لا يشتمل على جهة أخرى من جهات التجوز ، بل يجوز اجتماع جهتين وثلاثة فلا تفهم من قولنا : مثال الجهة الفلانية كذا الاختصاص بتلك الجهة ، بل شرطه أن يشتمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات ، وإن كان مشتملاً على جهة أخرى فإنما لم تنبه عليها لأننا نذكر لها مثلاً آخر .

الجهة الأولى السببية : وهي إغلاق اسم السبب على المسبب ، وإن شئت قلت : العلة على المعلول ، وهي أربعة أقسام قابلة ، وقد يقال لهذا القسم مادة وعصراً وصورية ، وفاعلية ، ووظيفية .

واعلم أن كل متكون في الوجود لا بد له من هذه الأسباب الأربعة نحو : السير مادته الخشب والحديد وفاعله النجار وصورته الانسطاح ووظيفته الاضطجاع عليه ، فسميت الثلاثة الأول أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع ، فلولاً الخشب والحديد ماتماسك ، ولولاً الفاعل ما ترتب ، ولولاً الانسطاح لما تأتى عليه الاضطجاع ، وسمى الرابع سبباً لأنه الباعث على هذه الثلاثة ، فلولاً استشعار الفسراحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة : وهو معنى قوتهم : أول الفكر آخر العمل ، ومعنى قوتهم : العلة الناتية ، علة العال الثلاثة في الأذهان . ومعلولة العلل الثلاثة في الأعيان .

فإن قلت : ما وجه انحصار الأسباب في هذه الأربعة ؟ .

قلت : لما كان السبب هنا ما يتوقف عليه وجود الشيء انحصرت في هذه الأقسام لأنه لا يخلو إما أن يكون داخلاً في ذلك الشيء أو خارجاً .

والأول : إما أن يكون الشيء معه بالقوة وهو القابل أو بالفعل ، وهو الصورة العارضة له بعد التركيب .

والثاني : إما أن يكون مؤثراً في وجود ذلك الشيء ، وهو الفاعل ، كالنجار

أو لا يكون وهو الغاية الحاملة للذوثر على التأثير - أي الجلوس على السرير .
مثال الأول : وهو تسميته الشيء باسم سببه القابلي ، قولهم : سال الوادي ،
أي ماء الوادي ، فعبروا عن الماء السائل بالوادي ، لأن الوادي سبب قابله لإطلاقاً
لاسم السبب على المسبب ، هكذا مثل به الإمام وأتباعه منهم المصنف وفيه نظر ،
فإن الوادي ليس جزءاً للماء فلا يكون سبباً قابلاً له ، والمادى في اصطلاحهم
جنس ماهية الشيء كما عرفت في الحشيب مع السرير .

مثال الثاني : وهو تسمية الشيء باسم سببه الصورى إطلاق اليد على القدرة كما
في قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (١) أي قدرة الله فوق قدرتهم ، فإن اليد صورة
خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء ، فشكلها مع الاقتدار كشكل السرير مع
الاضطجاع ، وهو سبب صورى فتكون اليد كذلك ، فأطلقها على القدرة إطلاقاً
لاسم السبب الصورى على المسبب .

وإذا تأملت هذا فاعلم أن المثال العكس على الإمام وأتباعه ، إلا الشيخ صفى
الدين الهندى . فقالوا ومنهم المصنف : كتسميته اليد قدرة ، والصواب كتسميته
القدرة يداً ، وكذا وقع فى الآية الكريمة .

مثال الثالث : وهو تسمية الشيء باسم سببه الفاعل . قولهم : نزل السحاب ، أى
المطر ، فإن السحاب فى العرف سبب فاعلى فى المطر ، كما تقول : النار تحرق
الشوب .

مثال الرابع : وهو تسمية الشيء باسم سببه الغائى ، تسميتهم العنب بالخر كما فى
فى قوله تعالى حكاية (لئن أرانى أعصر خمرأ) فأطلق العنب على الخمر لأن الخمر غاية
مقصودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس .

قال : (والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت ، والأول أولى للالتزام على التعيين .

ومنها : الغائية لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج) .

العلاقة الثانية : المسببية وهي إطلاق اسم المسبب على السبب ، مثل تسميتهم المرض المهلك موتاً ، لأن الله تعالى جعل المرض الشديد في العادة سبباً للموت ، وهنا بحثان أشار إليهما في الكتاب :

أحدهما : أن التجوز يلفظ السبب عن المسبب أولى من العكس ، لأن السبب المعين يستدعي مسبباً معيناً ، والمسبب المعين لا يستدعي سبباً معيناً بل سبباً ما ، ألا ترى أن اللمس يدل على امتقاض الضوء ، وامتقاض الضوء لا يدل على اللمس لجواز أن يكون بمس أو بول أو غيرهما ، فلما كان فهم المسبب من السبب أسرع ، كان التجوز به في حالة الإطلاق أولى . ولقاتل أن يقول : هذا واضح على رأى من يجوز تحليل المعلولين المتماثلين بعلمتين مختلفتين ، لأن العلم بالمعلول حيث لا يستلزم العلم بالعلة ، وأما العلم بالعلة المعينة ، فإنه يستلزم العلم بالمعلول المعين ، وأما من لم يجوز ذلك فقد يمنع هذا البحث .

الثاني : قد عرفت انقسام العلة الأولى إلى أربع علل : وأولاهما : العلة الغائية وهذا معنى قول المصنف : ومنها الغائية ، أى وأولى منها الغائية لأنها حال كونها ذهنية علة العليل ، وحال كونها خارجية معلول العليل ، فقد حصل لها علتان العلية والمعلولية وكل واحدة منهما على تحسن التجوز .

قال : (والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة)

العلاقة الثالثة : المشابهة ، وهي تسمية الشيء باسم شبيهه ، إما في صفة ظاهرة خاصة بمحل الحقيقة كما يلاق اسم الأسد على الشجاع ، والخمار على البليد . وإما في الصورة كما يلاق اسم الأسد أو الفرس مثلاً على المنقوش المصور في الخائط بصورته . قوله : وتسمى الاستعارة ، هنا يحتمل أن يعود إلى المنقوش وحده ، أى ويخص المنقوش النثو هو أحد تسمى المشابهة بتسميته بالاستعارة ، وهذا لم تر أحداً ذكره . ويحتمل أن يعود إلى المشابهة . أى أن مجز المشابهة مسمى بالاستعارة .

وأما الإمام فإنه قال : إن المسمى بالاستعارة ليس إلا المشابهة المعنوية ، ككسمية

الشجاع أسداً وتبعه عليه صفي الدين الهندي، وعلى كل حال فالاستعارة - بهذا الاصطلاح أخص من المجاز ، لأنها مختصة ببعض أنواعه وقيل : هما متساويان لأن اللفظ إذا وضع لمعنى يستحقه ذلك المعنى بسبب الوضع فيكون استعماله في غيره على وجه العارضة .

قال : (والمضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده مثل قوله تعالى (وجزاء سيئة

سيئة مثلها) ، أطلق على الجزاء سيئة ، مع أنه ليس بسيئة ، ومثل قوله (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) .

قال الإمام : ويمكن جعل هذا من مجاز المشابهة ، لأن جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزاء ، ومن أمثلة الفصل تسميتهم البرية للملكة بالمفارقة تفاقولا ، واستعمالهم صيغة الدعاء على الإنسان ، بمعنى الدعاء له ، مثل قولهم : قائله الله ، ما أحسن ما قال . ومن هذا قوله ﷺ عليك بذات الدين تربت يداك ، عند من يقول : المنصود بها الدعاء له ، وبعضهم يقول : إن لم تنظر بذات الدين سلبت البركة فافتقرت بذلك ، كذا حكاه الروياني في أوائل كتاب النكاح من البحر .

وحكى عن ابن شهاب الزهري قولاً ثالثاً : وهو جعل اللفظ على حقيقته ، وأنه إنما قال ذلك لأنه رأى الفقر خيراً له من الغنى .

قال : (والكلية كالقرآن لبعضه) .

العلاقة الخامسة الكلية وهي : إطلاق اسم الكل على الجزء ، ومثل له الإمام بإطلاق لفظ العام وإرادة الخاص ، وفيه فتلز ، لأن دلالة العموم من باب الكلية لا من باب الكل ، والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء ، وتحقيق هذا يتلقى من فاتحة كتاب العموم والخصوص من هذا الشرح ، وسنتهى إليه إرتاء الله تعالى ، والمصنف مثل له بإطلاق لفظ القرآن على بعضه ، وليس بجيد أيضاً ، لأن القرآن من الألفاظ المتواصلة يُلحق بالحقيقة على كله ، وعلى بعضه ، عند

التجرد من الألف واللام ، وعند الاقتران بها إذا أريد بها مطلق الماهية ، ويطلق على ما يراد منه إذا اقترن بالألف واللام . وأريد بها معهود إما كله وإما بعضه ، فإن اقترن بالألف واللام ولم يكن معهوداً ، ولا أريد مطلق الماهية كانت الألف واللام للعموم ، فيحمل على جميع القرآن ؛ لأنه جميع ما يصلح له اللفظ ، لأن لفظ القرآن لم يطلق على غير الكتاب العزيز بالحقيقة .

فإن قلت : لو كان لفظ القرآن من الألفاظ المتواطئة ، لحنث الحالف على ألا يقرأ القرآن بقراءة بعضه ، كالحالف على ألا يشرب الماء والعسل يحنث بقليله وكثيره ، وقد ذكرتهم في الحقيقة الشرعية أن المذهب المنصوص يقتضى خلاف ذلك .

قلت : ليس هذا كالحالف على ألا يشرب الماء والعسل وغير ذلك من الألفاظ للتواطئة ، حيث يحنث فيها بالبعض ، لأن تلك الحقائق أفرادها كثيرة لا تتناهى ، فلا يمكن الحمل فيها على العموم ، بخلاف لفظ القرآن ، فإن أفراده سور القرآن وآياته ، والحمل على العموم فيها ممكن فوجب المصير إليه عند عدم العهد لما قدمنا من أنه لم يطلق على غير الكتاب العزيز ، وإذا تقرر هذا فنقول : كان الأحسن أن يمثل لهذا النوع من المجاز بقوله تعالى (يجعلون أصابعهم في آذانهم) أي أناملهم .

قال : (والجزئية كالأسود للزنجي ، والأول أقوى للاستلزام) .

العلاقة السادسة الجزئية وهي : إطلاق الجزء وإرادة الكل كقولهم للزنجي أسود ليس كله أسود ، ألا ترى إلى يياض عينيه وأسنانه فيكون إطلاق الأسود على المجموع للركب من أعضائه ، ومن الجلد وغيره من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . هكذا مثل به في الكتاب تبعاً للإمام ، ولغائل أن يقول : إطلاق الأسود على الزنجي إنما يكون مجازاً أن لو كان المراد به وصف جميع أعضائه بالسواد ، وليس كذلك ، بل مفهوم الأسود من قام السواد بظاهر جلده فقط لا جميع أعضائه حتى العينين والأسنان ، لأن ما ثبت له المشتق شيء له المشتق منه وذلك أعم من كونه ثابتاً لـ كله أو بعضه ، كما يقول السكسور إحدى الرجلين : أعرج ، والأولى :

أن يمثل لهذا النوع بقولهم ، فلأن يملك كذا رأساً من الغنم ، أو ذبح كذا رأساً من البقر .

قوله والاولى : أى إذا تعارض القسم الخامس والسادس : فالاول : الذى هو الخامس أولى من السادس ، لأن الشكل مستلزم للخبر والجزء لا يستلزم الشكل ، فكانت دلالة الاول أقوى لذلك .

قال : (والاستعداد كالمسكر للخمر فى الدن) .

العلاقة السابعة الاستعداد وهى : تسمية الشيء المستعد لأمراً باسم ذلك الأمر . مثل تسميته الخمر حال كونه فى الدن بالمسكر ، ولقائل أن يقول : إذا كان الخمر اسماً لما خامر العقل فلا يصدق حقيقة إلا حال تخامره للعقل ، وهى حالة الإسكار ، فيكون إطلاق الخمر على عصير العنب المودع فى الدن بجاز استعداد ، ويكون التمثيل بإطلاق الخمر على هذا العصير ، لا بإطلاق المسكر على الخمر ، وقد يمثل أيضاً بإطلاق الكاتب على العارف بالكتابة عند مباشرته لها ، وكذا استعمال كل مشتق باعتبار الاستقبال .

قال : (والمجاورة كالراوية للقرية) .

العلاقة الثامنة : المجاورة وهى : تسمية الشيء باسم ما يجاوره كإطلاق لفظ الراوية على القرية التى هى طرفاً للواء ، فإن الراوية فى اللغة اسم للجمل والبغل والحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهري ، وأئند لأبى النجم :

تمشى من الردة مشى الحفل مشى الروايا بالمزاد الأثقل

ثم إنه أطلق على القرية مجاورتها له .

قال : (وتسمية الشيء باسم ما كان عليه كالعبد)

هذه العلاقة وهى التاسعة : ساقطة فى كثير من النسخ لتقدمها فى كلام المصنف فى فصل الاشتقاق ، وحاصلها أن من المجازات تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه ،

كنسمية العبد الذى عتق بالعيد ، وتسمية من ضرب بعد انقضاء الصرب بالضارب على ما تقدم البحث فيه .

قال : (والزيادة والتقصان مثل : ليس كئله شيء ، واسأل القرية) .

العلاقة العاشرة : الزيادة وهو أن يكون الكلام يتنظم بإسقاط شيء منه . فيحكم بزيادة ذلك الشيء ، ومثاله قوله تعالى : (ليس كئله شيء) (١)

فإن الكاف زائدة والتقدير ليس كئله شيء ، والدليل على أنها زائدة أنها لو لم تكن كذلك لكان التقدير ليس مثل مثله أن الكاف بمعنى مثل ، فيكون له تعالى مثل وهو محال ، والغرض بالكلام نفيه . وقد اعترض الناس على هذا التمثيل بأن الكاف في قوله ليس كئله شيء غير زائدة وأجابوا عما ذكر بأجوبة عدة استحسنت الأذكياء منها جواب من قال لا نسلم أن قوله ليس كئله شيء المراد منه نفي المثل ، بل هو محمول على حقيقته وهو نفي مثل مثله ويلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة أن مثل المثل مثل ، إذ المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين ، ففى كان زيد مثلاً لعمرو ، كان عمرو مثلاً له ، وقد نفي المثل . وأورد على هذا الجواب وجهان :

أحدهما : أنه يلزم ألا يكون النص مقيداً لنفي المثل ما لم يضم إليه هذم المقدمة ؛ والامة قد عقلت منه نفي المثل بدونها .

وأجاب عنه ضى الدين الهندى : يتبع أن الامة بأسرها عقلت منه ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة .

قال : وكيف يقال ذلك وفي الامة من ينكر أن يكون في كلام الله مجاز ومنهم من ينكر أن يكون فيه زيادة لا معنى لها . ولا يمكن حمل الآية على نفي المثل إلا بعد الاعتراف بهذين الأصلين : جاز أن يفهموا نفي المثل على سبيل الاستقلال . وجاز أن يفهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة .

(١) سورة الشورى آية (١١)

(٢٠ - الإيهاج - ٢٠)

والثاني : أنه إن كان قد نفي مثل المتل والذات من جملة مثل المتل لزم أن يكون
الذات منفية ، وهو أقوى الإبراهيم .

وأجاب بعضهم عن هذا بأن الذات لما كانت ثابتة قطعاً بالبرهان القاطع الخارجى
نفي ما عداها منغياً ، وذكر القرافى فى الجواب : أنه إنما يلزم نفي الذات من جهة
أنه مثل ، فإنها بقيد المثلية أخص منها من حيث هى ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي
الأعم ، فهذا النفي حق ولا يلزم نفي واجب الوجود ، ثم إن القرافى اعترض على
هذا الجواب بما لا يطيل بذكره ، والتحقيق أن الجوابين خارجان عن صواب
التحقيق ، وإنما الجواب الدقيق الذى ليس بعده شيء ما قرره لنا غير مرة والذى
أطال الله بقاءه فقال: تقدير الكلام: ليس شيء كمثل ، فشيء اسم ليس وهو المبتدأ ،
وكثله الخبر ، فالشيء الذى هو موضوع قدر نفي عنه المثل الذى هو محمول ، فهو منفي
عنه لا منفي ، فيكون ثابتاً فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية ، وإنما المنفي
مثل مثلها ولازمه نفي مثلها ، وكلاهما منفي عنها والله أعلم .

العلاقة الحادية عشر : انقضان ، أى المجاز بالانقضان فى اللفظ مثل قوله تعالى
(وأسأل القرية) تقديره ، وأسأل أهل القرية إذ القرية عبارة عن الأبنية وهى
لا تسأل ولقائل أن يقول: يحتمل أن الله خلق فى القرية قدرة الكلام ، ويكون ذلك
معجزة لذلك النبى ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الأصل عدم هذا الاحتمال ،
لأننا نقول : هذا معارض بأن الأصل عدم المجاز ، على أن هذا كله مفرع على أن
القرية اسم للأبنية المجتمعة .

أما إن قلنا : إنها مشتركة بينها وبين الناس المجتمعين ، إما باشتراك لفظى أو
معنوى ، فالاستدلال ساقط بالكلية . ثم الذى يدل على أن القرية حقيقة فى الناس
المجتمعين أيضاً قوله تعالى (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة) (١) (وكأين من قرية

ألميت لها وهي ظالمة (١) (وكم أهلكتنا من قرية يظلمت معيشتها) (٢) ولأن القرية مشتقة من القرء وهو الجمع . ومنه قرأت الماء في الجوز - أي جمعه - ومنه القرء وهو الضيافة لاجتماع الناس لها ، وهذا كاه حركة البحث والنظر .

والأول : هو المرتضى ، أعنى أن المراد سؤال أهل القرية ، كيف والشافعى رضى الله عنه ، قد أص عليه في الرسالة ، ونقله عن أهل العلم باللسان ، وسمى هذه الآية وأمثالها بالصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره ، فقال ما نصه : باب الصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره .

قال الشافعى : قال الله جل ثناؤه ، وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم (وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للخبى خافضين . وأسأل القرية التى كنا فيها والعرير التى أتينا فيها وإنما لصادقون) (٣) فهذه الآية في معنى الآيات قبلها لا يختلف أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير ، لأن القرية والعير لا يثبتان عن صدقهم انتهى . وهنا مباحثتان :

أحدهما : أن العادين لمزيد النوعين ، العاشر والحادى عشر ذكروه في المجاز الإفرادى ، وكيف يكون ذلك في مجاز القصص ، والمجاز في المفرد هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول ، والمحذوف لم يستعمل البتة والمجاز بالزيادة كذلك . لأن الزائد لم يستعمل البتة في شيء ، وهذا السؤال قد شاع وذاع وأجاب عنه والذى رحمه الله بأن هذا لفظ مستعمل في غير ما وضع له فصدق عليه تعريف المجاز الإفرادى

قال : وذلك لأن قوله : وأسأل القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكان مجازاً ، وليس هو مجاز في التركيب ، فإن مجاز التركيب مثل قولك : أنبت الربيع البقل لفظ مستعمل في مقتضاه إسناد الإنبات إلى البقل ولكننا علمنا بالعقل أنه ليس كذلك وإنما هو من الله تعالى قلنا : إنه مجاز عقلى ، ولم ترد بقولنا :

(١) سورة الحج آية (٤٨) .

(٢) سورة القصص آية (٥٨) .

(٣) سورة يوسف عليه السلام آية (٨٢، ٨١)

المجاز بالزيادة والتنقصان أن اللفظة الزائدة وحدها أو الناقصة وحدها مجاز . قال :
ومن تأمل قول الإسلام في قوله تعالى (واسأل القرية) وفي قوله (ليس كذلك شيء)
فهم ذلك ، ولا يقال إنه حينئذ يصير مجازاً في التركيب ، لأننا لا نعني بمجاز التركيب
إلا إسناد الفعل إلى الفاعل ، وهو الذي يسكون الإسناد فيه من جهة الموضوع
النحوي صحيحاً وإنما جاء المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام من كافر
يمتد حقيقة لم يكن مجازاً ، وهذا جواب نفيس .

الخاتمة : أن الإمام عد المجاز بالزيادة والمجاز بالتنقصان مع تغيرهما وتقابلهما
نوعاً واحداً وبه أشمرت عبارة الكتاب وعليه جرى سائر أتباع الإمام إلا الشيخ
صفي الدين الهندي : فإنه عددهما نوعين كسائر المحققين ، وقد يعتذر عن الإمام بأنه
لما كان مدار الأمر في هذين المجازين على شيء واحد وهو أن تضميد الكلمة حركة
لأجل إقباط مزيد مستغنى عنه أو حذف شيء لا بد منه جملاً نوعاً واحداً لأن
الكلمة نقلت عن حكم كان لها إلى حكم آخر لم يكن لها في الأصل ، وذلك كان في
وضعها بالمجاز ، كما أنها توصف بالمجاز لتقلها عن معناها الأصلي إلى معنى آخر وبيان
انتقالها عما كان لها من الحكم إلى غيره أن اللث في قوله ليس كذلك شيء الجر بزيادة
الكاف ، وكان حكمه في الأصل النصب ، فالجر فيه مجاز ، والقرية في قوله : واسأل
القرية اكتسبت النصب لأجل حذف المضاف وإقامتها مقامه ، وكان واجبهما في
الأصل الجر فالنصب فيه مجاز ، وقد يلوح من هذا التقرير وجه عد هذين النوعين
من مجاز الأفراد ، ويقال المجاز إنما وقع في الجر والنصب بسبب الزيادة والتنقصان
ولكن هذا بعيد ومع الجواب المتقدم لا يحتاج إلى التذرع بمثل هذه التخيلات .

قال : (والتعلق كالخلق للمخلوق) .

العلاقة الثانية عشر : التعلق الخاضع بين المصدر واسم المفعول أو اسم الفاعل
ويدخل فيه أقسام :

أحدها : إطلاق اسم المصدر على المفعول كقوله تعالى : (ثم أنشأناه خلقاً
آخر) أي مخلوق آخر (هذا خلق الله) أي مخلوق الله (كتابه كريم) أي مكتوب ،
وعلى ذكر هذا القسم اقتصر في الكتاب .

والتثنية : عكسه ، ومنه قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا) (١) أي التثنية . وهذا على رأى من يقدّر المصدر ، وأما من يقول : الباء زائدة والتقدير ، أيكم الفتون ، فلا يصح له التثنية بها .

وثالثها : إطلاق اسم الفاعل على المفعول نحو (من ماء دافق) أي مدفوق (وعيشة راضية) أي مرضية .

ورابعها : عكسه ، مثل قوله تعالى : (جبالاً مستورا) أي سائراً ، وقوله : (إنه كان وعدة ماتياً) أي آتياً .

وخامسها : إطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم : رجل عدل ، أي جادل ، وصوم أي صائم ، ونهم من يقول : التقدير ذو عدل وذو صوم ، فعلى هذا يكون من مجاز الحذف ، لا مما نحن فيه .

وسادسها : عكسه ، مثل : قم قائماً ، أي قياماً ، واسكت ساكناً ، أي سكوتاً ، وقد نجز شرح ما أورده المصنف من العلاقات وهي وإن كانت انفتحت عشر علاقة فهي أيضاً في الحقيقة اثنتين وعشرون قسماً ، لأن العلاقة السببية مشتملة على أربعة أقسام : والمضاهية على قسمين كما تقدم والاستعداد أيضاً على قسمين ، لأن الاستعداد للشيء تارة يكون ذلك الشيء قريباً منه كالإسكاب بالنسبة إلى المقار في الدين ، وتارة يكون بعيداً كتسمية الطفل بالسكاتب والعالم ، ولا يخفى أن القريب أولى من البعيد عند التمازج ، والتعلق على ستة أقسام وأنت قريب العهد به وتوصل الأقسام إلى ستة وثلاثين فنقول : الثالث والعشرون اسم اللازم على الملزوم كالمس على الجماع الرابع والعشرون عكسه كقوله تعالى : (أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم) (٢) أي يدل والدلالة لازم من لوازم الكلام . الخامس والعشرون : تسمية الحال باسم المحل كتسميته الخارج المستقدر بالناظر . ومنه لافض فوك أي أستاذك . السادس

(١) سورة القلم آية (٦)

(٢) سورة الروم (آية ٢٥) .

والعشرون عكسه كقوله : (وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها
جائزون) (١) ، أئ في الجنة لأنها محل رحمة : السابع والعشرون : تسمية البديل باسم
المبدل مثل : يأكلن كل ليلة إكافا ، أي عن إكاف . الثامن والعشرون : عكسه كتسمية
الإدواء بالقضاء في قوله : (فإذا قضيت الصلاة) أي أدبتم . التاسع والعشرون : إطلاق
المنكر وإرادة المعين مثل (أن تذبحوا بقرة) عند من يقول : كانت مهيبة ، الثلاثون
عكسه مثل : (ادخلوا الباب سجداً) عند من زعم أن المأمورية دخول أي باب
كان . الحادي والثلاثون : إطلاق التنكرة وإرادة الجنس مثل : قوله تعالى : (علمت
نفس ما قدمت وأخرت) (٢) . الثاني والثلاثون : إطلاق الموزن باللام وإرادة الجنس
مثل : الرجل خير من المرأة ، والدينار خير من الدرهم . الثالث والثلاثون : إطلاق
اسم المقيد على المطلق كقول شريح القاضي ، أصبحت وفعمف الناس على غضبان ،
فإنه أراد بالنصف البعض المطلق لا المقيد بالتعديل والتسوية ، ومنه قول الشاعر :

إذا مت كاتب الناس فصفين . شامت وآخر من بالذي كنت أصنع (٣)

الرابع والثلاثون : عكسه كقوله تعالى : (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا)
عند من يقول : المراد بها رقبة مؤمنة ، وهذا غير إطلاق المنكر وإرادة المعرف ،
لأن المطلق غير المنكر . نعم قد يقال : إن المطلق من حيث كونه جزءاً للمقيد المذكور
فما تقدم من إطلاق الجزء على الكل .

الخامس والثلاثون : إطلاق آلة الشيء على الشيء كإطلاق المسان على الكلام

(١) سورة آل عمران (آية ٧ : ١٠)

(٢) سورة الانفطار (آية ٦٥) .

(٣) قائل هذا البيت هو : العجير بن عبد الله السلولى ، (شرح المقدمة النحوية

لابن بابشاذ بتحقيق الدكتور محمد أبو النوح شريف ص ٢٠٦) .

ويروى : إذا مت كان الناس صنفان

شامت وآخر من بالذي كنت أصنع

أو الذكركما في قوله تعالى : (واختلاف ألسنتكم) (١) وقوله : (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) (٢) وكما يقال : كتب العلم كيت وكيت ، وقد يقال : يرجوع ذلك إلى إطلاق اسم الجبل على الحال ، والتحقيق أنه غيره لأن آله الشيء قد تكون محلا له ، وقد لا تكون .

السادس والثلاثون : تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كنسمية المريض ميتاً في قوله ﷺ : « اقرءوا على موتاكم يس » (٣) ومنه : (إني أراي أعصر خمرأ) ، وهذا غير التسم الذي تقدم في كلام المصنف ؛ أعنى مجاز الاستعداد ، لأن المستعد للشيء قد لا يؤول إليه ، بل هو مستعد له ولغيره ، كما أن التصير قد لا يؤول إلى الجزية ؛ وإن كان مستعداً لها ولغيرها ، وابن الحاجب عبر عن مجاز الاستعداد بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه بدليل أنه مثل بالخر ، وذلك يوم اتحاد القسمين ؛ وكذلك الإمام ، فإنه عبر بتسمية إسمان الشيء باسم وجوده ، والحق اقتراق القسمين ، والناظر إذا أمن نظره في جزئيات هذه الأقسام ، ونظر إلى تفاوتها حصل على عدد كثير ، وفيما ذكرناه كفاية .

قال : (الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الإفادة والفعل المشتق ، لأنهما يتبعان الأصول والعلم لأنه لم ينقل لعلاقة) .

(١) سورة الروم (آية ٢٢) .

(٢) سورة الشعراء (آية ٨٤) .

(٣) حديث صحيح ، رواه الإمام أحمد في مسنده ، من حديث معقل بن يسار - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال : « اقرءوها على موتاكم » - يعني يس - كما رواه أبو داود والنسائي في اليوم والليلة ، وابن ماجه من حديث عبد الله بن المبارك ، ولهذا قال بعض العلماء : من خصائص هذه السورة أنها لا تقرأ عند أمر عسير إلا يسره الله تعالى ، وكان قرأتها عند الميت لتزول الرحمة والبركة ، وليسهل عليه خروج الروح .

(تفسير ابن كثير ٣ / ٥٦٣) .

المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات ، أي بالأصالة وقد يكون بالتبعية ،
فالمجاز بالذات لا يدخل في أشياء :
أحد : الحرف وذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل ولا بد وأن يضم
إلى شيء آخر ليحصل الفائدة .

قال الإمام : فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه كان حقيقة وإلا فهو مجاز
في التركيب لافي المفرد . وقد اعترض عليه النفشواني بأن الحرف له مسمى في الجملة
إذ ما ليس له مسمى فهو مهمل والكلام في اللفظ الموضوع ، وإذا كان له مسمى
واستعمل في موضوعه الأصلي كان حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه إلى
غيره أو عند عدم الضم ، فإن الاستعمال أعم منها ، وقد ذكر في حد الحقيقة هذا
القدر فكان حقيقة ، وأما إذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة كان مجازاً من
غير تهاوت .

قال : وأقرب مثال لذلك قوله تعالى (ولأصليكم في جذوع) ، فإن الصلب
مستعمل في موضوعه الأصلي ، وكذلك جذوع النخل ولم يقع المجاز إلا في حرف
في ، فإنها الظرفية في الأصل ، وقد استعملت هنا لتغير الظرفية .

قال : وأيضاً لو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات لما دخلت فيه الحقيقة بالذات .
ولو كان كذلك لما صح ما ذكره في باب تفسير الحروف بيان الملازمة أنه لو
تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال .
لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال ، فإذا أوجب ذلك عدم دخول المجاز في الحرف
وشخصه أوجب عدم دخول الحقيقة .

قال : ثم نقول : ما الدليل على أنه إن ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه يكون
مجازاً في التركيب لافي المفرد ، بل الحق أن هذا الضم قرينة على مجاز الأفراد
وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه ، بأن تقول رأيت أسداً
يثب فهذا حقيقة ، وإن ضم إلى ما لا ينبغي بأن تقول : رأيت أسداً
يرمى بالنشاب صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ الأسد معناه المجازي ، وهذا
مجاز في المفرد دون التركيب . هذا آخر كلام النفشواني وكله منقسخ حسن .

الثاني : الأفعال والمشتقات، لأنها يتبعان أصولها، وأصل كل منها المصدر فإن كان حقيقة كان كذلك وإلا فلا .

هذا كلام المصنف تبعاً للإمام ، وقد اعترض عليه التقشيواني بأن قولكم هذا لا يدخل المجاز في الفعل إلا بواسطة دخوله في المصدر يناقض قولكم استعمال المشتق بعد زوال المشتق منه مجاز .

فإذا قال القائل إن زيداً ضرب عمرأ بعد انقضاء الضرب كان هذا مجازاً ، وليس المجاز في الأسمى إذ كل واحد منها مستعمل في موضوعه ، ولا في المصدر لأن المصدر لم يستعمل هنا أيضاً ، وما لم يستعمل أصلاً يتمتع أن يقال استعمل مجازاً أو حقيقة ، وليس أيضاً مجازاً في التركيب فتعين المجاز هنا في الفعل فقد دخل في الفعل من غير دخوله في المصدر .

قال : وهكذا يرد هذا النقص على المشتقات. هذا اعتراضه، ولقائل أن يقول: إنما صح أن زيداً ضرب عمرأ مجازاً والحالة هذه ، لأنه يصح أن يقال زيد ذو ضرب لغمره مجازاً، فما يجوز في الفعل إلا وقد صح إطلاق المصدر مجازاً .
وقوله: إن المصدر لم يستعمل ولا يوصف بحقيقة ولا مجاز .

قلنا : صحة استعماله كافية في دخول المجاز في الفعل ، وليس المدعى غير ذلك .
أعنى أن المجاز لا يدخل في الفعل إلا بواسطة صحة دخوله في المصدر لا بواسطة وقوع دخوله .

الثالث : العلم، لأن الأعلام لم تنقل لعلاقة وشرط المجاز للعلاقة ، وهذا فيما إذا كان العلم مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة ، وإن نقل لعلاقة كنسبى ولله بالمبارك لما ظنه فيه من البركة ، فكذلك بدليل أنه لو كان مجازاً لصح كذا في خط المصنف ولعله سبق قلبه والصواب لما صح إطلاقه عند زوال العلاقة ، وبهذا التقرير يعلم أن قول المصنف : لأنه لم ينقل لعلاقة غير كاف في الدليل على مطلوبه بل كان الأحسن أن يقول : لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فواضح ، وإلا فاصدقه - له مع زوالها .

وقال الغزالي : إن المجاز يدخل في الأعلام الموضوع للصفة كالأسود والحرث
سبون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذوات ، وانعروض النقشواني على قولهم
إن المجاز لا يدخل في الأعلام ، بأن القائل يقول : جاني تميم أو قيس وهو يريد
طائفة تميم وهذا مجاز ، لا حقيقة ، و تميم اسم علم فقد يطرُق المجاز إلى العلم لما
يبين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق ، وفي هذا الاعتراض نظر .

قال : (الخامسة المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة
والنقل وإيخالة بالفهم) .

الأصل بارة يطلق ويراد به الغالب ، وتارة يراد به الدليل ، وقد ادعى
المصنف أن المجاز خلاف الأصل ، إما بمعنى خلاف الغالب ، والخلاف في
ذلك مع ابن جني (١) حيث ادعى أن المجاز غالب على اللغات ، أو بالمعنى الثاني
والغرض أن الأصل الحقيقة والمجاز على خلاف الأصل ، فإذا أراد اللفظ بين
احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح لوجهين :

أحدهما : . أن المجاز يحتاج إلى الوضع الأول ، وإلى العلاقة بمعنى المناسبة بين
المعنيين ، وإلى النقل إلى المعنى الثاني : والحقيقة محتاجة إلى الوضع الأول فقط ،
وما يتوقف على أمر واحد كأن راجحاً بالنسبة إلى ما هو متوقف على أمور متعددة
وقد أهمل صاحب الكتاب ذكر الاستعمال ، لأن الحقيقة والمجاز مشتركان في
اقتنارهما إليه .

(١) هو : عثمان بن جني الموصلي ، من أئمة الأدب والنحو ، كان أبوه
مملوكاً رومياً لسليمان بن قهد الأزدي الموصلي . من مؤلفاته : شرح ديوان
المتنبي ، و المبهج في اشتقاق أسماء رجال الحنابلة ، و المحتسب في شسواد
القرآيات ، و الخصائص ، في اللغة و المقتضب من كلام العرب ،

توفي سنة ٣٩٢ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣١٣ ، الأعلام ٤ / ٣٦٤)

والثاني : أن الحقيقة لا تخل بالفهم وذلك ظاهر ، والمجاز يخل بالفهم فيكون مرجوحاً ، والدليل على أنه يخل بالفهم وجهان :

أحدهما : أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ، ولا على الحقيقة ، وإلا لزم الترجيح بدون مرجح إذ الحقيقة والمجاز متساويان على هذا التقدير .

والثاني : أن الحمل على المجاز يتوقف على قرينة تدل على أنه المراد ، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع إرادة المجاز ، أو يحتبط عليه الحال فيحمل على الذي ليس بمراد .

قال : (فإن غلب كالطلاق تساوي ، والأولى : الحقيقة عند أبي حنيفة والمجاز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى) .

ما تقدم من رجحان الحقيقة على المجاز ، إنما هو فيما إذا لم يعارض أصالة الحقيقة غلبة المجاز ، أما إذا غلب المجاز في الاستعمال ، فقال أبو حنيفة : الحقيقة أولى ، لأن الحقيقة بحسب الأصل راجحة ، وكونها مرجوحة أمر طارض لا عبرة به .

وقال أبو يوسف : المجاز أولى لكونه راجحاً في الحال ، ومن الناس من قال يحصل التعارض ، لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه فيتعادلان ، ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية وهذا ما اختاره المصنف .

قال الهندي : وعزى ذلك إلى الشافعي ، وقد مثل المصنف لذلك بالطلاق فإنه حقيقة في إزالة القيد ، سواء كان عن نكاح أم ملك يد أم غيرها ، وخصه العرف بإزالة قيد النكاح ، ولذلك كان كناية في باب العتق محتاجاً إلى التنية بخلاف الطلاق ، هذا كلام المصنف ، وهو فيما اختاره في هذه المسألة ، وفيما مثل به متابع للإمام في كتاب المعام ، فإنه كذلك فعل ، ثم أورد على ما ذكر في الطلاق بأنه يلزم ألا يصرّف إلى المجاز الراجح إلا بالنية ، وليس كذلك بدليل أنه لو قال لزوجته : أنت طالق طلقت من غيرنية ، وأجاب بأن هذا غير لازم ، لأنه إذا قال لتزوجته

أنت طالق ، فإن عني بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة ، وهو إذ التمطلق القيد واجب أن يزول مسمى القيد ، وإذا زال هذا للمسمى فقد زال القيد الخصوص ، وإن عني به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح ، فلما كان يفيد الزوال على التقديرين استغنى عن النية ، هذا كلام الإمام في المعامل .

وقد اعترض عليه « ابن التلساني » بأن السؤال لازم إذ الكلام مفروض فيما إذا ذكره ولم ينو شيئاً ، ولا خلاف أنه يحمل على الطلاق فقوله : إن نوى ، وإن نوى حيد عن السؤال ، ولك أن تعترض على الإمام أيضاً ، بأنها لا نسلم أنه إن عني بذلك الحقيقة المرجوحة يجب زوال القيد الخصوص ، وإنما يجب ذلك ، أن لو كان المطلق في سياق الإثبات للعموم الشمولي ، وإنما هو عموم بدلي ، فإذا عني الحقيقة المرجوحة ، فإنما أراد حصول مطلق الحقيقة ، وهي أعم من القيد الخصوص ، فلا تحمل عليه إلا بدليل .

واعلم أن التمثيل بالطلاق من أصله فيه نظر متوقف على تحرير محل النزاع في المسألة وهو مهم ، وقد حرره المتأخرون من كتب الحنفية .

المجاز أقسام :

الأول : أن يكون مرجوحاً .

والثاني : أن يساوي الحقيقة في الاستعمال ، فلا ريب في تقديم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في ذلك ، وإن حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنها في القسم الثاني فلا يعيب به .

والثالث : أن تهجر الحقيقة بالسكينة بحيث لا تراد في العرف ، فقد انفصا على تقديم المجاز مثل من حلف لإيأكل من هذه النخلة فإنه يحنت بثمرها لا بنخسها وإن كان هو الحقيقة ، لأن المجاز حينئذ ، إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالأبوة ، وإذا عرفت هذا فنقول : لا يستقيم التمثيل بالطلاق ، لأنه صار حقيقة عرفية أو شرعية عامة في حل قيد النكاح ، وهاتان الحقيقةتان مقدمتان على الحقيقة اللغوية .

الرابع : أن يكون المجاز راجحاً ، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات نحو

والله لأشربن من هذا النهر ، فإن شربه منه حقيقة في كرهه من النهر بفيه ، وإذا اغترف في الكوز وشرب فهو مجاز إذ شربه ، وإنما هو من الكوز لا من النهر ، وإنما المجاز هنا راجح متبادر إلى الفهم ، وقد يراد الحقيقة ، فإن كثيراً من الناس يكرع بفيه ، فهذا هو محل النزاع .

(غائمة) قد علمت أن الأصل في الإطلاق الحقيقة ، وقد يصرف اللفظ من حقيقته إلى مجازه لقرينة في مثل ما لو قال : رهنتم الخريطة ، ولم يتعرض لما فيها والخريطة لا يقصد رهنها في مثل هذا الدين فهل يجعل رهنها لما في الخريطة ، وإن كان مجازاً لقرينة الحالية فيه وجهان :

قال : (السادسة : يعدل إلى المجاز لتقل لفظ الحقيقة كالتحقيق أو حصاره . معناه كفضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو عظمه في معناه كالمجلس للعالي أو زيارة بيان كالأسد) .

هذه المسألة في السبب الداعي إلى التكلم بالمجاز وهو وجوه :

أحدها : ألا يكون للمعنى الذى عبر عنه بالمجاز لفظ حقيق .

وثانيها : ألا يعرف المتكلم أو المخاطب لفظه الحقيق .

وثالثها : أنه قد يكون معلوماً لغير المتخاطبين كما هو معلوم لهما ، والمجاز قد لا يكون معلوماً لغيرهما فيعبر عنه لتلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى .

ورابعها : أن الإختفاء وإن كان غير مطلوبه لكن قد يتقل لفظ الحقيقة على اللسان سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتنافر تركيب أو ثقل وزنه وقد ذكر في الكتاب من أمثلة هذا القسم التحقيقي بفتح الحاء المعجمة ، وإسكان الترن وفتح القاء بعدها وكسر القاف بعدها ياء آخر ' روف ، ثم قاف وهو الداهية ، فلما كان هذا اللفظ ، أعني التحقيق ثقيلاً على اللسان ، لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه أعنى ثقل الحروف ، والوزن ، وتنافر التركيب ، حسن العدول عنه إلى المجاز ، بأن تقول : وقع فلان في موت وما أشبهه .

فإن قلت : إذا كان وضع الخنفيق في اللغة الداهية فلا يحسن العدول عنه إلى المجاز مع وجود هذه اللفظة التي ليس فيها شيء من الأشياء الثلاثة

قلت : لعل المجاز هو العدول إلى الداهية .

فإن قلت : هذا ينفيه قول الجوهري ، وهو ما ذكرتموه أن الخنفيق هو الداهية ، والداهية ما يصيب الإنسان من نوب الدهر ، فإن مقتضى هذا أن يكون كل واحد من لفظي الخنفيق ، والداهية دالاً على الثابتة .

قلت : لمعنى الداهية لفظان :

أحدهما : يدل عليها بالحقيقة وهو الخنفيق .

والثاني : بالمجاز وهو الداهية ، ولعل قول الجوهري الخنفيق الداهية ، معناه أن الخنفيق هو المعنى الذي يطلق عليه الداهية بطريق المجاز .

وخامسها : أن يستحقر لفظ الحقيقة عن أن يتلفظ به لحقارة معناه ، كما يعبر بالناشط عن الخرافة .

وسادسها : أنه قد لا يصلح لفظ الحقيقة للسجع ، والتجنيس وسائر أصناف البديع ، أو لإقامة الوزن والقافية بخلاف لفظ المجاز وهذا مراد المصنف بقوله لبلاغة لفظ المجاز .

وسابعها : أن التعبير بالمجاز قد يكون أدخل في التعظيم وأبلغ في المعنى كالمجانس للعالي والجناب الشريف ، وما أشبه هذه الألفاظ فإنها أبلغ من قولك فلان .

وثامتها : أن يكون لزيادة بيان حال المذكور مثل رأيت أسداً فإنه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لمن حكمت عليه بها من قولك : رأيت إنساناً كالأسد شجاعة .

وتاسعها : أن المجاز قد يكون أدخل في التحقير .

وعاشرها : أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة ، ولم يذكر في الكتاب من هذه الوجوه غير الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن .

قال : (السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول ، والأعلام قد لا يكون حقيقة ومجاز اصطلاحين كالدابة) .

اللفظ : قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً لغوياً وقد يكون حقيقة ومجازاً .

أما الأول : فن اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له أو في غيره ليس بحقيقة ولا مجاز ، لأن شرط تحقق كل واحد من الحقيقة والمجاز الاستعمال كما تقدم في تعريفهما حيث اتقى الاستعمال اتفياً ، ومنه الأعلام المتجددة بالنسبة إلى مسمياتها ، فإنها أيضاً ليست بحقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له أولاً بل إما أنه اخترعها من غير سبق وضع كما في الأعلام المرجحة ، أو نقلها عما وضعت له كالمقولة ، وليست بمجاز ، لأنها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسألة الرابعة ، وقد ظهر أن المراد بالأعلام هنا الأعلام المتجددة دون الموضوعة بوضع أهل اللغة ، فإنها حقائق لغوية لأسماء الأجناس ، وعلى هذا لا فرق في ذلك بين الأعلام للمقولة والمرجحة على خلاف ما ظن الجاربردي شارح الكتاب حيث قال : الذي يدور في خلدنا أن المراد بالأعلام المقولة .

وأما الثاني : وهو أن اللفظ قد يكون حقيقة ومجازاً ، فذلك بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار اصطلاحين ، لأن اللفظ الموضوع للبعنى العام كالدابة الموضوع لسكر ما دب على الأرض إذا خصه العرف العام أو الشرع ببعض أنواعه ، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى حقيقة العام لغوية ومجازاً عرفياً أو شرعياً وبالنسبة إلى ذلك النوع بالعكس ، ومن هذا يعرف أن الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس .

وأما بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار واحد فذلك ممتنع لاستحالة النفي والإثبات .

قال : (الثامنة : علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة) .

اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز ، إما أن يقع بالتصنيف أو الاستدلال أما التصنيف فن وجهين :

أولهما : أن يقول الواضع : هذه حقيقة وذاك مجاز ، وتقول ذلك أئمة اللغة ، قال الهندي : لأن الظاهر أنهم لم يقولوا ذلك إلا عن فقه .

والتامى : أن يقول الواضع : هذه حقيقة أو هذا مجاز فيثبت بهذا أحدهما ، وهو ما نص عليه ، وزاد الإمام ثالثاً ، وهو أن يذكروا خواصهما وفيه نظر ، فإنه يندرج في قسم الاستدلال ، ولا يعد من التنصيص ، وأما الاستدلال ، فبالعلامات ، وهذا القسم هو الذى ذكره المصنف وذكر فيه لكل من الحقيقة والمجاز علامتين :

العلامة الأولى : من علامتى الحقيقة تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة .

فإن قلت : ما ذكرتم متقوض طرداً وعكساً ، أما الطرد ، فلأن المجاز المنقول والمجاز الراجح ، مما يتبادر معنى كل منهما المجازى من غير قرينة دون حقيقتيهما ، وأما العكس فلأن المشترك حقيقة فى مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم .

قلت : أما المنقول فغير وارد ، لأن المنقول إليه إنما يتبادر لأنه حقيقة فيه ، وكونه مجازاً فيه أيضاً ، لا ينافى كونه حقيقة فيه لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً ، وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية فلصيرورتها الآن مجازاً عرفياً ، وأما المجاز الراجح ، فقال صنى العين الهندى : هو نادر والتبادر فى الأغلب يختص بالحقيقة ، وتختلف المدلول على الدليل الظنى لا يقدر فيه ، ألا ترى أن الغيم للربط فى الشتاء دليل وجود المطر ، وتختلفه فى بعض الأوقات لا يقدر فى كونه دليلاً عليه ، لا سيما فى المباحث اللغوية والأمارات الإعرابية ، وأما اللفظ المشترك ، فأحسن ما يجاب به عنه أن التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس .

والعلامة الثانية : العراء عن القرينة ، يعنى أنا إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين ، ويستعملون إحداهما بقرينة دون الأخرى ، فتعرف أن اللفظة فى المستعمل حقيقة دون القرينة ، لأنه لولا استقرار أنفسهم على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصروا عليه عادة .

قال : (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل : وأسأل القرية والأعمال فى المنى كالداية للجمار) .

العلامة الأولى : من علامتى المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به ،
إذ الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازاً ، ومثل فى الكتاب له
بقوله تعالى : (وأسأل القرية) أى لأنه لما علم امتناع سؤال الأبنية المجتمعة
المسماة بالقرية علم أنه مجاز ، والتقدير : وأسأل أهل القرية . وفى هذا المثال من
النظر ما قدمته .

العلامة الثانية : أن يستعمل اللفظ فى المعنى المنسى بأن يكون موضوعاً لمعنى
له أفراد ، فيترك أهل العرف استعماله فى بعض تلك الأفراد ، بحيث يصير ذلك
البعض منسياً ثم يستعمل اللفظ فى ذلك المعنى المنسى ، فيكون مجازاً عرفياً
مثال ذلك : لفظ الدابة ، فإنه موضوع لسكل ما يدب على الأرض فيترك أهل
بعض البلدان استعمالها فى الحمار بحيث نسى إطلاقها عليه عندهم .

واعلم أن إطلاقها على غير المنسى مجاز لتوى لاقصرها على الحمار ببلاد مصر ،
وعلى الفرس بالعراق ؛ وضع غير الوضع الأول ، كذا ذكره ، وقد يقال : إن
استعملها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا مجازاً ، فالوضع الثانى ،
الايخروج الأول ، عما وضع له .

الفصل السابع

في تعارض ما يخجل بالفهم

قال : (الفصل السابع في تعارض ما يخجل بالفهم ، وهو الاشتراك والنقل .
والمجاز والإضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه) .

الأحوال اللفظية المخلة بالأفهام : الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار
والتخصيص .

وانظم أن التعارض بين هذه الاحتمالات الخمسة يقع على عشرة أوجه ، فقد
اشتمل كلامنا هنا على دعاء .

والأولى : أن هذه الخمسة مخلة بالأفهام ، وبيان ذلك أنه على تقدير الاشتراك
يحتمل أن يكون المراد غير ما يعنيه ، وعلى تقدير النقل يحتمل أن يكون المراد
الحقيقة ، وكذلك على تقدير الإضمار والتخصيص .

والثانية : أنه لا يخجل بالفهم من الألفاظ سواها وبيانها حصر المخلات في هذه
الأقسام بالدوران ، وذلك بأن يقال : كلما حصل أحد هذه الخمسة حصل الإخلال
لما ذكرناه ، وكلما انتفت الخمسة انتفى الإخلال ، لأن مع زوال الاشتراك والنقل
يكون اللفظ حقيقة واحدة ، ومع انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك
الحقيقة ، ومع زوال التخصيص يكون المراد كلها . هذه طريقة تدلك على الحصر
ولك على ذلك طريقة أخرى ، وهي التردد الدائر بين النفي والإثبات ، وذلك بأن
تقول : إذا لم يتعين المدنى من اللفظ فلا يخجل ، إما أن يكون لاحتمال معنى آخر
داخل في مفهوم اللفظ أو خارج عنه ، إن كان الأول : فهو احتمال التخصيص ،
وإن كان الثاني : فإما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أو لا .

والاول : إن كان مسبقاً بوضع آخر فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك.

والثاني : إن كان المصير إليه لضرورة لفظية فهو احتمال الإضمار ، وإلا فاحتمال المجاز .

والثالثة : أن التعارض بينها يقع على عشرة أوجه ، وبيانها أنه إنما يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقين ، ثم بين الإضمار والتخصيص فكان المجموع عشراً .

واعلم أن هذه الدعوى غير محررة ، والاعتراض عليها من وجوه :

الوجه ١ : أنه إن أريد أنه إذا انتفت الخمسة حصل الظن بالمدلول لا الجزم فليس بصحيح ، فإن الظن حاصل مع الاحتمالات ، وإن أريد أن الخمسة تخل بالجزم بالمدلول لا بظنه فنقول : لا يلزم من انتفاء الخمسة انتفاء الاحتمال وحصول الجزم كيف وقد ذكر الإمام أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بنفي عشرة احتمالات ، فذكر هذه الخمسة مع التقديم والتأخير والتاسخ والمعارض العقلي وتغير الإعراب ، ومعلوم أن هذه العشرة إنما تخل باليتين لا بالظن ، فكان حقه أن يذكرها هنا العشرة بعينها ، فالخصر في الخمسة باطل .

فإن قامت : لعل المراد أن انتفاء الخمسة يحصل غلبة الظن وتلك رتبة متوسطة بين اليقين وأصل الظن .

قلت : هذه التوبة لا ضابط لها وغلبة الظن لا تخرج عن باب الظن ، فإن الظنون تتفاوت وهي مشتركة في مشروع واحد .

والثاني : أن ما ذكر من أنه إذا انتفى المجاز والإضمار بقي اللفظ مستعملاً فيما وضع له مفهومه ، أنه إذا وجد أحدهما لا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له ، وليس كذلك لأن الإضمار على قسمين :

الوجه ١ : ما يوجب مجازاً في اللفظ مثل : (واسأل القرية) ، فإن إضمار الأهل هو الذي صير إسناد السؤال في الظاهر إلى القرية مجازاً .

الثاني : هو ما لا يوجب مجازاً في اللفظ كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) (١) الآية. فإذا أضمرنا فيها محدثين لا يتجدد في اللفظ مجاز ، وكذلك قوله : (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فإذا أضمرنا فأفطرتم لا يتجدد في اللفظ مجاز .

الثالث : أن الكلام في هذه المحتملات إن كان في مطلقاتها وأجناسها دون أنواعها وأشخاصها ، فلا ينبغي أن يذكر الإضمار ولا التخصيص ، لأنهما نوعان لليجاز فيندرجان تحت مطلقه ، وعلى هذا يكون الاحتمالات المخلة ثلاثة فقط ، وإن كان الكلام في أنواعها دون مطلقاتها ، وأجناسها فلا ينحصر في خمسة ، لأن أنواع المجاز متعددة كما سبق ، وقد ذكر فيما تقدم اثني عشر نوعاً ، وأنواع النقل ثلاثة فهذه خمسة عشر اثنين منها ، فلم أن الحصر في الخمسة فاسد .

الرابع : أن من جملة الاحتمالات المخلة بالفهم النسخ ، لأن السامع إذا جوز على حكم اللفظ أنه منسوخ لم يحزم ثبوته، ولم يذكره مع الخمسة ، والإمام ذكره بعد ذلك وزعم أنه مندرج في التخصيص، فلذلك لم يقرره بالذكر وتبعه المستنف في ذلك ، وهذا لا يستقيم لا على أصله ولا على الحق في نفس الأمر ، فإن أصله أن صيغة الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار ، فلا عموم في الأزمان فلا نسخ ، وأما على الحق في نفس الأمر ، فلأننا إذا سيرنا الأوامر لا نجد لها تقتضى بصيغتها فعل المأمور أبداً فكان الأحسن أن يعد النسخ ، وقد نظم بعضهم بيتين في هذه الأقسام وذكر النسخ فقال :

يجوز ثم إضمار وبعدهما نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرهم نسخ فما بعده قسم يخلفه

قال : (الأول : النقل أولى من الاشتراك لأفراده في الحالتين كالزكاة) .

شرع في ذكر الوجوه العشرة على الترتيب المذكور فنقول : النقل أولى من

الاشتراك ، لأن المنقول مدلوله مقرر في الحالتين : أى قبل النقل وبعده ، أما قبل النقل فلأن مدلوله المنقول عنه وهو اللغوى ، وأما بعده فلأن مدلوله المنقول إليه وهو الشرعى أو العرفى ، وإذا كان مدلوله مفرداً لم يتمتع العمل به .

وأما المشترك فدلوله متعدد في كل وقت فيكون المجمل لا يعمل به إلا بقريئة اللهم إلا أن يقال : نحمله على معنيه وما لا يتمتع العمل به أولى من عكسه ، مثال ذلك لفظ الزكاة ، فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء والقدر المخرج من النصاب ، وأن يكون موضوعاً للنماء فقط ، ثم نقله الشرع إلى القدر المخرج من النصاب فإذا تعارضاً فالنقل أولى لما ذكرناه ، ومن أمثلته أن يقول الشافعى : القاتحة ركن في الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، (١) ولفظ الصلاة في عرف الشرع منقول إلى العبارة المخصوصة فوجب أن تكون القاتحة ركناً فيقول الحنفى : مذهب القاضى : أن الشرع لم ينقل شيئاً من الألفاظ ، بل الصلاة مشتركة بين اللغاه وبين المتابعة ، ومنه سمى الثانى فى جليلة السياق مصلياً لكونه تابعاً لصلوى الذى قبله ، وسميت هذه العبارة صلاة لما فيها من المتابعة للأئمة غالباً ، وإذا كانت مشتركة كانت بحملة ، فيسقط الاستدلال بها حتى يدين الخصم وجحان اللفظ فى أحدهما .

فتقول : جعلها منقولة إلى العبارة المخصوصة أولى من الاشتراك لما تقرر .

ومنها : أن يقول الشافعى : الكلب نجس لقوله صلى الله عليه وسلم : « طهور إناء أحدمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً ، (٢) والظاهرة فى عرف الشرع منقولة إلى لزالة الحدث والخبث ، ولا نحدث فيتطلب الخبث ، فيقول المالكي لفظ الطهارة

(١) حديث صحيح رواه أحمد والبخارى ومسلم ، من حديث أبى هريرة :- رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن - وفى رواية بقاتحة الكتاب - فهو خداج ، هى خداج غير تمام ، .

(٢) ولفظه كما عند مسلم وأبو داود والبيهقى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « طهور إناء أحدمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أو لاهن بالتراب ، .

مشترك في اللغة بين إزالة الألفاظ وبين الغسل على وجه التقرب إلى الله تعالى ، لأنه مستعمل فيهما حقيقة إجماعاً ، والأصل عدم التغيير والتقرب إلى الله تعالى كان معلوماً لهم لقوله تعالى : (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلنى) (١) والمشارك يحمل فيسقط الاستدلال به حتى بين الخصم الرجحان .
فتقول : جعله منقولاً إلى العبارة المخصوصة أولى من الاشتراك لما مر .

قال : (الثاني : المجاز خير منه لكثرة ، وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كذلك) .

المجاز أولى من الاشتراك لوجهين :

أحدهما : أنه أكثر في اللغة والأكثرية دليل الرجحان .

والثاني : أنه على تقدير المجاز ، إن كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز ، وإن كان مجرداً عنها وجب حمله على الحقيقة فهو معمول به ، على التقديرين بخلاف الاشتراك ، فإن اللفظ المشترك إذا تجرد عن القرينة وجب التوقف على المختار عندهم ، وإن عمل به عند البعض احتياطاً فليس الممهل للاحتياط كالعامل مع التحقيق .

ومن أمثلة الفصل قولنا : موطوءة الأب بالزنا يحل للإبن نكاحها لقوله تعالى :
(فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) (٢) وهذه طابت للإبن .

فإن قلت : هذا معارض بقوله تعالى : (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم) (٣)
والنكاح حقيقة في الوطاء .

قلت : بل هو حقيقة في العقد لقوله تعالى : (وأنكحوا الأيامى منكم)

(١) سورة الزمر (آية ٣) .

(٢) سورة النساء (آية ٣) .

(٣) سورة النساء (آية ٢٢) .

وغيرها من الآيات ، وإذا كان حقيقة في المقدم لا يكون حقيقة في الوطاء ، وإلا يلزم الاشتراك .

فإن قلت : لولا ذلك لزم المجاز .

قلت : المجاز خير من الاشتراك لما ذكرناه .

ومنها قولنا : لا يجوز التوضؤ بالنيذ ، لأن الله تعالى نص على سببية الماء ، فوجب حصر السبب فيه عملاً بالأصل الثاني لسببية غيره .

وإنما قلنا : إن الله تعالى نص على سببية الماء لقوله تعالى : (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) (١) والظهور هو الذي يتطهر به كالحنوط والسعوط الذي يتحنط به ، ويتسقط به . فيقول الخنق : الأصل في فعول أن يكون تابعاً لفاعل في الفعير والتعدية ، وظاهر قاصر فظهور مثله ، فلو كان مهناً الذي يتطهر به لزم الاشتراك وعلى ما نقوله تكون صيغته هنا مجازاً ، فإنه لا تكرار في طاهرة بماء السماء والمجاز أولى من الاشتراك لما مر ، فتقول : هو الترجيح مدفوع بقوله تعالى : (ليظهركم به) والباء للسببية فيدل على أن المراد الذي يفعل به التطهير .

قال : (الثالث : الإضمار خير منه لأن احتياجه إلى القرينة في صورة احتياج الاشتراك إليها في صورتين) .

الإضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي صورة إرادة المعنى الإضماري بخلاف المشترك ، فإنه مفتقر إلى القرينة في جميع صورته إذ ليس ببعض فيه أولى من البعض ، وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله في صورتين مثل وأسأل القرينة ، أي أن لفظ القرينة ، يحتمل أن يكون منقولاً بالاشتراك على الأهل والأبنية ، ويحتمل أن يكون حقيقة في الأبنية فقط ، والأهل مضمرة فيقول الناظر الإضمار أولى لما قلناه ، ومن أمثله قولنا لا يجوز للاب أن يتزوج بجارية ابنه ، لقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم إلى قوله وحلائل أبنائكم) (٢) وجارية الابن حليلة ،

(١) سورة الفرقان (آية ٤٨) .

(٢) سورة النساء (آية ٢٣) .

لأن الخلية فعيلة من الخل ، وهي المرأة التي يحل وطؤها، فخلية الابن المرأة التي يحل له وطؤها ، والجارية المملوكة للإبن كذلك فتكون حلية له ، وإذا كانت حلية للإبن اندرجت تحت الآبة ، فتكون محرمة على الأب. فيقول الخنقي : حلية الرجل هي للمرأة التي تحل له بالنكاح وهي الزوجة ودليله النقل .

قال الجوهري : الحلية الزوجة. فنقول: لانسلم أن إطلاق الحلية على الزوجة بطريق الحقيقة .

فإن قلت : الأصل في الإطلاق الحقيقة . قلت : نعم لكن لو جعلناه حقيقة. فيما ذكرتم ، فيما أن يكون حقيقة فيما ذكرناه أيضاً أو مجازاً فيه ، والثاني باطل لأنه يلزم منه ترجيح الاستعمال في دلالاته على الحقيقة على الاشتقاق في دلالاته عليها ، وذلك لأن الظاهر أن الجوهري إنما أخذ أن الحلية هي الزوجة من استعمال العرب ، والاستعمال أعم منه أن يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز ، ونحن دللنا باشتقاق لفظ الحلية المقتضى لما هو أعم من الزوجة ، فليكن أرجح لبعده الخطأ فيه ، والأول أيضاً باطل لأنه يلزم منه الاشتراك .

فإن قلت : لو لم يكن مشتركاً بل كان حقيقة فيما ذكرتم مجازاً فيما ذكرناه لزم الإضرار ، لأن جارية الإبن لا تحرم على الأب على التأيد بالإجماع بل ما دامت مملوكة ، والآية إنما سميت لبيان المحرمات على التأيد فلا بد من إضرار ما يصح به تحريم جارية الإبن لا على التأيد ، لجواز أن يقال : وحلائل أبنائكم بالنكاح وبملك اليمين ما دامت حليلتهم ، والإضرار أيضاً خلاف الأصل ، فوقع التعارض بين الاشتراك والإضرار .

قلت : الإضرار أولى .

ومنها : قراءة فاتحة واجبة في صلاة الجنائز لقوله ﷺ : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، وهذه صلاة فوجبت الفاتحة فيها ، فإن قال الخصم لفظ الصلاة مفهوم مشترك في عرف الشرع لإطلاقه على ما لا ركوع فيه ولا سجود كالجنائز ، وعلى ما لا تكبير فيه ولا سلام كالطواف ، وعلى ما لا قيام فيه كصلاة المريض . وليس بينهم ما قدر مشترك ، فجعل اللفظ حقيقة فيه فيكون مشتركاً

بجملنا يسقط الاستدلال به ، قلنا : المشترك عندنا يحمل على جميع مسمياته عند عدم القرينة فتدرج صلاة الجنازة تحت عمومه .

فإن قلت : وجب جعل اللفظ غير منقول حذراً من الاشتراك ويكون ههنا إضمار تقديره كل صلاة من الصلوات الخمس ، لم يقرأ فيها بأم القرآن ، ويكون إطلاق لفظ الصلاة على الصلوات الخمس مجازاً لغوياً ، والإضمار أولى من الاشتراك فنقول : هذا الترجيح مدفوع بالقياس على الصلوات الخمس .

قال : (الرابع : التخصيص خير لأنه خير من المجاز ، كما سيأتي مثل : ولا تسكحوا ما نكح آباؤكم ، فإنه مشترك أو مختص بالمقد وخص عنه الفاسد) .

التخصيص خير من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز ، والمجاز خير من الاشتراك ينتج ما ادعيناه .

أما الصغرى فلها سيأتي إن شاء الله تعالى ، وأما الكبرى فلها مر ، مثاله أن يقول الخنفي : موطوءة الأب بالزنا محرمة على الابن لقوله تعالى : (ولا تسكحوا ما نكح آباؤكم) وهو حقيقة في الوطاء ، فنقول : بل هو حقيقة في العقد لما قررناه كما في قوله تعالى : (وأنكحوا الإيامي منكم) (١) وإذا ثبت أنه موضوع للعقد فلم يبق إلا أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء ، أو أن يكون مختصاً بالعقد وخص عنه الفاسد - إذا نكح الأب نكاحاً فاسداً فالابن أن ينكح تلك الموطوءة بالوطء الفاسد ، والتخصيص أولى من الاشتراك .

قال : (الخامس : المجاز خير من النقل لعدم استزامه نسخ الأول كالصلاة) .
المجاز خير من النقل ، لأن النقل يستلزم نسخ الأول : مثاله الصلاة ، فإن المعتزلة ادعت أنها منقولة إلى الأفعال الخاصة ، وجمهور الأصحاب قالوا : إنها مجازات لغوية اشتهرت فذهبهم أولى ، لأن المجاز أولى من النقل .
ومن أمثله أن يقول المالكي : يجزى رمضان كله نية واحدة من أوله لقوله -

(١) سورة النور (آية ٣٢) .

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » (١) ووجه الاحتجاج أن الصيام منقول عن أصل الإمساك إلى الإمساك المخصوص ، والمعرف بأل يفيد العموم واستفراق الصوم إلى الأبد ، ورمضان من جملة ذلك ، فيكون مفهوم ذلك أن من يبيت كان له الصوم ، وهذا قد ثبت . فيقول الشافعي : لا نسلم أنه منقول ، بل مجاز في إمساك جزء من الليل قبل الفجر ، ويكون من مجاز التعبير بالأعم عن الأخص ، فإن الشرع لم يصرح بتبنييت الصوم وما ذكرناه محل صالح له ، والمجاز أولى من النقل .

قال : (السادس : الإضمار خير منه لأنه مثل المجاز كقوله تعالى : (وحرم الربا) فإن الأخذ مضمر والربا نقل إلى العقد) .

الإضمار أولى من النقل لأن الإضمار مساو للمجاز لما سيأتي إن شاء الله تعالى : والمجاز أولى من النقل لما مر . مثاله قوله تعالى : (وحرم الربا) فإن الربا هو زيادة الزيادة بعينها لا توصف بمحل ولا حرمة ، فلا بد من تأويل ، فأضمرت طائفة الإخذ وقالت : التقدير حرم أخذ الربا ، فإذا توافق الباع والمشتري على إسقاط الزيادة صح ، وقالت طائفة الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة ، وذلك لقرينة قوله : (وأحل الله البيع) فإذا نزل النبي عنه نفس العقد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا ، فالأول أولى لأن الإضمار أولى من النقل .

قال : (السابع : التخصيص أولى لما تقدم مثل : (وأحل الله البيع) فإنه المبادأة مطلقاً وخص الفاسد أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة) .

التخصيص أولى من النقل ، لأن التخصيص خير من المجاز لما سيأتي إن شاء الله ، والمجاز خير من النقل لما مر والخير من الخير خير . مثاله قوله تعالى : (وأحل الله البيع) (٢) فن قائل : البيع موضوع للمبادأة مطلقاً وخص عنه الفاسد لكونه

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث حفصة - رضى الله عنها - بلفظ « لا صيام لمن لم يفرضه من الليل » .

(٢) سورة البقرة (آية ٢٧٥) .

غير حلال ، ومن قاتل بل نقل إلى المعاوضة المشتمل على الأركان والشرائط ،
فالأول أولى لأن التخصيص أولى ، من أمثله أن يقول المالكى : يلزم الظهار من
الامة وأم الولد لقوله تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم) الآية وهما من جملة
النساء ، فإن قال الشافعى : لفظ النساء صار منقولا ولا فى العرف للحرائر فوجب
ألا يتناول محل النزاع ، ولو لم يكن منقولا للزم أن يكون مخصوصاً بذوات المحارم ،
فإنهم من نسائهم ، ولا يلزمهم فيهن ظهار . كان للمالكى أن يقول : إذا تعارض
النقل والتخصيص فالتخصيص أولى .

قال : (الثامن : الإضمار ، مثل المجاز لاستوائهما فى القرينة مثل هذا ابنى) .

الإضمار مثل المجاز فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل من خارج ،
وإنما قلنا : إنهما سيان لاستوائهما فى الاحتياج إلى القرينة ، واحتمال خفائها ،
وهذا ما جزم به فى الكتاب تبعاً للإمام فى المحصول .

وقال الإمام فى المعالم : يترجح المجاز لكثرتة ، وهذا ما اختاره صفى الدين
الهندى ، وقيل بالعكس . قوله مثل هذا ابنى .

اعلم أن هذا المثال لم يذكره الإمام ، ولا صاحب الحاصل والنسب عندى فى تقريره
أن القاتل لعبد هذا ابنى ، والعبد لا يمكن أن يكون ابنه إما لكونه مشهور
النسب من غيره ، أو لكونه أكبر سناً منه ، فهنا قد انتفت الحقيقة ، وبقى
اللفظ دائراً بين مجازى الإضمار والمجاز ، إذ يحتمل أن يكون المراد مثل
ابنى فى الخو ، أو أنه ابنى مجازاً لذلك ، وأما أنه هل يترتب على هذا عتق
أو لا يترتب . فليس من وظيفة الأصول التعرض له ، ولا إرادة للمصنف ،
وقد حكى الأصحاب وجهين فيما إذا كان مشهور النسب من غيره واستلحقه ،
هل يعتق لكونه أقر بالنبوة التى لازمها العتق فيؤخذ باللازم ، وإن لم يثبت
الملزوم ، ولكن ليس مأخذ الوجهين الإضمار والمجاز ، كيف هو إنما أراد باللفظ
حقيقته ، ولكن لم تسمع منه ، وكذا لو قال أحد الوارثين ، فلانة بنت أينا هل
يحكم بعتقها وجهان : وليس مأخذها مجاز الإضمار والتخصيص بل شئ غيره ،
وقد تبيننا على ذلك لتلا يغتر به مغتر .

وأما ما ذكره الرافعى فى الركن الأول من الباب الثانى . فى أركان الطلاق عن

فتاوى القفال من أنه لو قال لامرأته يا بنتي : وقعت الفرقة بينهما عند احتمال السن ، كما لو قال لعبدته أو أمته ، واختار النووي أنه لا يمتنع بمجرد ذلك لأنه يذكر في العادة للاستيناس والتحنن ، فهذه المسألة غير المسألة التي نحن فيها ، وهي قوله : هذا ابني ، والفرق واضح بينهما ، وهو ما ذكره النووي : من أن يا بنتي يذكر في العادة للاستيناس والتحنن ، وهذا ابني ليس كذلك فقد وضح أن مسألة هذا ابني على الوجه المذكور غير معروفة في المذهب فافهم ذلك ، وتظايرها ما لو قال : أوصيت لزيد بنصيب ابني .

وقد اختلف الأصحاب في أن الوصية هل تبطل أو تحمل على مثل نصيب ابنه ، ومن أمثلة تعارض المجاز والإضمار أن يقول الشافعي : يجوز قتل الرهبان في الحرب لدخولهم في عموم قوله تعالى : (اقتلوا المشركين) فإن قال المسالكى : يلزم على ما ذكرته أن يكون لفظ المشرك مجازاً إذ المشرك من جعل الشريك ، وهذا يصدق على شركاء الزرع والعمار ، ويكون قد عبر بلفظه المشرك عن الكافر بالشرك تعبيراً عن الأنص بلفظ الأعم ، بل ينبغى أن يكون في الآية إضمار تقديره اقتلوا محاربة المشركين صوتاً له عن المجاز ، ولا يندرج صورة النزاع ، حيث قد كان للشافعي أن يقول : المجاز أولى ويتجاوزان أطراف الكلام .

ومنها : أن يقول الشافعي : النية شرط في الوضوء للصلاة لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الآية . وجه التمسك أنه تعالى يأمر بغسل الأعضاء المذكورة لأجل الصلاة ، لأنه أمرنا بالغسل لأجل إرادة الصلاة ، لأن المراد من القيام إلى الصلاة إرادة الصلاة بانفتاح المفسرين ، والأمر بالفعل بشرط إرادة فعل آخر يكون أمراً بالفعل ، لأجل الفعل الآخر ، كما في قولهم إذا دخلت على الخليفة فتأدب أي لأجل الدخول عليه ، ومنه قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) (١) أي لأجل نجواكم فلم أنه أمر بغسل الأعضاء لأجل الصلاة وجوباً ، ولا يعني باشتراط النية سوى وجوب غسل الأعضاء الأربعة لأجل الصلاة ، فإن قال الحنفى : لم قلت : إن المراد هنا الوجوب ؟

(١) سورة المجادلة (آية ١٢) .

قلنا : ظاهر الأمر الوجوب . فإن قال : نعم ، ولكن لو حملناه على الوجوب
كزم إضمار الحدث ، لأن الوضوء لا يجب إلا على المحدث ، ولو حملناه على اللبس لم
يلزم الإضمار ، وإنما يلزم المجاز في لفظ الأمر .

قلنا : الإضمار أولى وهو منقول هنا عن عكرمة ، وابن مسعود ، ويقع
النظر بينهما .

ومنها : إذا تحقق الرجل من امرأته النشوز ، ولكنه لم يتكرر ، ولم يظهر
إصرارها عليه فله مع الوعظ أن يهجرها في المضجع ، وفي ضربها وجهان :
رجح الشيخ أبو حامد والمحاملي أنه لا يجوز ، ومال ابن الصباغ والشيخ أبو إسحاق
الشيرازي إلى الجواز ، واختاره النووي والمأخذ قوله تعالى (واللاتي تخافون
نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن) (١) فمن قال بالأول قال
بجواز آ كما في قوله تعالى (فمن عاف من موص جنفاً) (٢) أي علم وفي الآية إضمار
والمعنى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن ، فإن نشزن فاهجروهن في المضاجع ،
فإن أصررن فاضربوهن ، ومن قال بالثاني : قال : الخوف بمعنى العلم بجواز آ كما في
قوله تعالى (فمن عاف من موص جنفاً) أي علم فتعارض المجاز والإضمار .

قال : (التاسع : التخصيص خير لأن الباقي متعين والمجاز بما لم يتعين مثل
(ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) فإن المراد التلفظ وخص النسيان
أو الذبح) .

التخصيص أولى من المجاز ، لأن الباقي من أمراد العام بعد التخصيص متعين
بخلاف المجاز ، فإنه ربما لم يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي ، فإذا
انتفى بقرينة افتقر صرف اللفظ إلى المجاز إلى تأمل لاحتمال تعدد المجازات ، ولا
يقال : اللفظ لا يصرف عن الحقيقة إلا بقرينة ، وتلك القرينة تهدي إلى المجاز فأن

(١) سورة النساء آية (٣٤)

(٢) سورة البقرة آية (١٨٢)

التأمل بعد القرينة ، لأننا نقول : قد تجيء القرينة بصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرض إلى تعيين المقصود . مثال تعارض التخصيص والمجاز قول الحنفى : متروك التسمية عمداً لا يخل بقوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) (١) أى ولا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله .

وقول الشافعى : المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجاز لأن الذبح غالباً لا يخلو عن التسمية فيكون نهيأ عن أكل غير المذبوح لأنه لولا ذلك وأولنا كما قلتم للزم تخصيص اللفظ إذا سلمتم أن ذبيحة الناسى حلال فللحنفى أن يقول التخصيص خير من المجاز . ومن أمثله أيضاً أن يقول الشافعى : العمرة فرض لقوله تعالى (وآتوا الحج والعمرة لله) (٢) وظاهر الأمر الوجوب ، فيقول المالكى : تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيها ، لأن استعمال الإتمام فى الابتداء مجاز ، والتخصيص أولى من المجاز . للشافعى بعد هذا أن يقول : هذا الترجيح معارض بأنهما قد استويا فى السياق فوجب أن يستويا فى الحكم ، والحج واجب إجماعاً ، فيجب الآخر عملاً بالأصل المستوى بينهما .

قال : (العاشر : التخصيص خير من الإضمار لما مر مثل : ولكم فى القصاص حياة) .

التخصيص خير من الإضمار لأن التخصيص خير من المجاز لما مر ، والمجاز مساو للإضمار والأولى من المساوى أولى مثاله قوله تعالى (ولكم فى القصاص حياة) (٣) فإن الأئمة اختلفوا فيه فقال منهم قائل : الخطاب عام اختص بالورثة لأنهم إذا اقتصوا حصلت لهم الحياة بدفع شر هذا العائل الذى صار عدواً لهم ، وقال قائل : بل هو عام والمشروعية مضمرة أى ولكم فى مشروعية القصاص حياة وذلك لأن الناس إذا سلخوا أن القصاص مشروع كان ادعى لاندفاع القتل ما بينهم ، لأن من هم بالقتل واستحضر أنه يقتص منه انكف عن القتل غالباً .

(١) سورة الأنعام آية (١٢١)

(٢) سورة البقرة آية (١٩٦)

(٣) سورة البقرة آية (١٧٩)

واعلم أن هذا التأويل الثاني هو الصحيح ، وإن كان الأول مترجماً من جهة أولوية التخصيص ، وكذلك كل ما أوردناه من هذا الفصل من الأمثلة ، فإننا غير حاكين عليه بالترجيح إلا من جهة ما أوردناه له مثالا ، ولا يشترط أن يكون مرجوحاً من وجه آخر هو أقوى أو مساو، لذلك ذكرنا في بعض الأمثلة أن الترجيح يندفع بالأمر الفلاني تنبيهاً على ما أشرنا إليه الآن ، ومن أمثلة هذا الوجه العاشر أن يقول المالكى : السكب طاهر لقوله تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) (١) والضمير في أمسكن عام في جملة الجوارح فيندرج فيه السكب فيجوز أكل موضع فه عملاً بالظاهر فيكون طاهراً فيقول الشافعى : يلزم على ما ذكرتموه جواز أكل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة وليس كذلك ، فيلزم التخصيص ، بل ههنا إضمار تقديره كلوا من حلال ما أمسكن عليكم ، وكون موضع فه من الحلال محل النزاع ، فللمالكى أن يقول على ما ذكرناه: يلزم التخصيص ، وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار والتخصيص أولى .

ومنها : قولنا : لا يصح صوم رمضان إلا بنية الفرض خلافاً لأبي حنيفة حيث قال : يصح بمطلق النية أو بنية النقل ونية واجب آخر، لنا وإنما الأعمال بالنيات ، يقتضى توقف ذات الأعمال على نياتها ، كما يقال : إنما الكتابة بالقلم ، ويلزم من توقف ذوات الأعمال توقف صحتها لاستحالة وجود الصحة بدون الذات، والمراد بالنيات نيات الأعمال، فاقضى توقف صحة كل عمل على نيته فيتوقف الفرض على نية الفرض .

فإن قلت : الكمال مضمرة في الحديث ، إذ لو لم يضمن لزم التخصيص بالأعمال التي لا تتوقف على النية ، كرد الودائع والنصوب .
قلت : التخصيص أولى .

قال : (تنبيه : الاشتراك من النسخ لأنه لا يبطل) .

التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك وغيره هو التخصيص في الأعيان ، لا التخصيص في الأزمان الذي هو النسخ ، فإن الاشتراك خير منه ، وذلك لأن الاشتراك لا إبطال فيه ، بل غاية التوقف إلى القرينة عند من لا يحمله على معنييه بخلاف النسخ ، فإنه يبطل الحكم السابق بالكلية مثال التبييت شرط في صحة صوم رمضان خلافاً لأبي حنيفة ، وساعدنا على القضاء والنذر فتقليس محل النزاع على محل الوفاق .

فإن عارض بما روى أنه عليه السلام قدم المدينة يوم عاشوراء فرأى اليهود صائمين فسأل عليه السلام عن صومهم ويومهم ، فقيل هذا يوم أنجى الله تعالى فيه موسى عليه السلام ، وأهلك عدوه فرعون ، وكان موسى عليه السلام يصومه شكراً ونحن نصومه اتباعاً له ، فقال عليه السلام : « نحن أحق بموسى منهم ، ثم أمر منادياً ينادى ألا من أكل فليمسك بقية النهار ، ومن لم يأكل فليصم ، (١) أمر بالصوم في أثناء النهار . ومن المعلوم أن الصوم في أثناء النهار لا يكون إلا بنية من النهار .

قلنا : لا نسلم وجوب ذلك اليوم .

فإن قال : ظاهر الأمر الوجوب ، كان لمن يعتقد أن الأمر مشترك بين الوجوب والنسب أن يقول : كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في النسب ، وإذا كان حقيقة فيهما لا يحمل على الوجوب إلا بقرينة زائدة وعندنا صوم النقل يصح بنية من النهار .

فإن قلت : الاشتراك خلاف الأصل . قلت : لو لم يكن مشتركاً لزم النسخ ، فإن صوم يوم عاشوراء غير ثابت ، والاشتراك خير من النسخ .

قال : (والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وخير منه بين معنيين) .
هذان فرعان :

الأول : أنه إذا تعارض المشترك بين علمين والمشارك بين علم ومعنى ، فالمشترك

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود .

(تيسير الوصول ٢ / ٢٠٤) .

بين عليين أولى لأن الأعلام ، إنما تطلق على الأشخاص المختصة كزيد وعمرو ،
إذ المراد العلم الشخصي لا الجنس ، وهذا بخلاف أسماء المعاني إذ تتناول المسمى
في أي ذات كان ، فكان اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين عليين أقل المرع .

الثاني: وإليه أشار بقوله : وهو أي المشترك بين علم ومعنى أولى من المشترك
بين معنيين ، لأن الاختلال الحاصل عند الاشتراك من الأول أقل من الثاني ، هذا
ما ذكره المصنف تبعاً للإمام في هذين الفرعين ، وأنت إذا نظرت إلى قولها المشترك
بين عليين وبين علم ومعنى ، وعلمت أن المشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفرادها ،
وتذكرت ما قاله قبل ذلك من أن العلم ليس بحقيقة ولا مجاز ، علمت أن النقلة
تطرق إليهما في ذلك ، وبالله التوفيق .

الفصل الثامن

في تفسير حروف يحتاج إليها

قال رحمه الله: (الفصل الثامن: في تفسير حروف يحتاج إليها، وفيه مسائل :
الاولى : الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب
مثل : تقابل زيد وعمرو ، وجاء زيد وعمرو قبله ، ولأنها كالجمع والتثنية وهما
لا يوجبان الترتيب) .

هذا الفصل معقود لتفسير حروف يشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها لكثرة
وقوعها في الدلائل - وقد أودعه مسائل :

الاولى : في حكم الواو العاطفة. وبدأ بها لأنها أصل الباب وفيها مذاهب :

أحدها : أنها للترتيب وهو الذي اشتهر من أصحاب الشافعي ، كما قال إمام
الحرمين ، وهو قضية كلام الماوردي حيث امتدل على الترتيب في الوضوء بآية
الوضوء . وقال : قد عطف بحرف الواو ذلك موجب للترتيب لغة وشرعا .

الثاني : أنها للبعية وعليه الحنفية كما قال إمام الحرمين ، ثم قال : وقد ذل الفرقان
يعني القائلين بالترتيب والمعية .

والثالث : وهو المختار أنها لمطلق الجمع لا تدل على ترتيب ولا معية ، فإذا
قلت : جاء زيد وعمرو فقد أشركت بينهما في الحكم من غير تعرض لمجيئهما معاً
أو لمجيئ أحدهما بعد الآخر فهي للقدر المشترك بين الترتيب والمعية ، وهذا مانقوله
القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية عن أكثر أصحابنا ، ونقل عن الفراء أنها
للترتيب حيث يمتنع الجمع مثل : اركعوا واسجدوا . ويشبه ألا يكون هذا مذهباً
رابعاً مفصلاً ، لأن الموضوع للقدر المشترك بين معنيين إذا تعذر حمله على أحدهما ،
يحمل على الآخر ، ولا يكون حمله عليه للقرينة موضوعاً له بل لتعذر الحمل على

صاحبه وانحصار الامر فيسه ، ونقل بعضهم عن الفراء أنها للترتيب ، وقد استدل في الكتاب على المذهب المختار بثلاثة أوجه :

١- **أولها :** إجماع النحاة . قال أبو علي الفارسي : أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق . وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه ، أنها للجمع المطلق .

٢- **الثاني :** أنها تستعمل حيث يتمتع الترتيب ، فإنك تقول : تقابل زيد وعمرو والتفاعل يقتضى صدور الفعل من الجانبين معاً ، وذلك ينافي الترتيب ، وتقول : جاء زيد وعمرو قبله ويمتع هنا أن تكون الواو للترتيب ، وإلا لزم التناقض ، وإذا استعملت في غير الترتيب وجب ألا تكون حقيقة في الترتيب رفعاً للاشتراك ، وهذا الدليل لا يثبت المدعى وإنما ينفي كونها للترتيب .

٣- **والثالث :** أن النحاة قالوا : واو العطف في المختلفات بمثابة واو الجمع ويا والثنية في المتفقات ، ولذلك أنهم لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة وتثنيها استعمالوا واو العطف ، ثم إن واو الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب ، فكذلك واو العطف وهذا الدليل كالذي قبله لا ينفي القول بالمعية وهنا أموراً .

٤- **أولها :** أنه أطلق الواو والصواب تقييده لواو العطف لتخرج واو مع وواو الحال مثل : سرت والنيل فإنهما يدلان على المعية بلا شك .

٥- **وثانيها :** حكايته الإجماع قلده فيه الإمام والإمام حكاه عن الفارسي وكذلك نقله السيرافي والسيبلي ، وفيه نظر . فإن الخلاف موجود عند النحويين في ذلك كما هو عند غيرهم .

وقد سبق النقل عن الفراء وكذلك قال شيخنا أبو حيان في الارتشاف ونقله السبيلي (١)

(١) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخنعمي السبيلي كان عالماً باللغة والسير ضريراً .

من كتبه : «الروض الأنف» ، في شرح السيرة النبوية لابن هشام ، و «التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام» .

والسيرافي (١) إجماع النحويين بصريحهم وكوفيهم على ذلك غير صحيح .

والثالث : وهو المقصود الأعظم والمهم الأكبر . ذكر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام عن بعض الباحثين المتعلقين بعلم المعقول ، أنه فرق بين مطلق الماء ، والماء المطلق بما حاصله أن الحكم المطلق بمطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد ، والمرتب على الماء المطلق مرتب على الحقيقة بقيد الإطلاق ، ولا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة ، توقفه على الحقيقة المقيد بقيد الإطلاق .

قلت : وقد جرى البحث مع والذي زعمه الله في قاعدة مطلق الشيء والشيء المطلق ، ولا شك أنه إذا أخذ المطلق قيداً في الشيء كان المراد بالأول حقيقة الماهية وبالتالي هي قيد الإطلاق ، فالأول لا يقيد ، والثاني يقيد لا .

وقولنا : يقيد لا يقيد التجرد عن جميع النيوب إلا يقيد لا . وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن نيوب معروفة ، ولذلك أمثلة منها : مطلق الماء ، والماء المطلق .

فالأول : ينقسم إلى الطهور ، والظاهر غير الطهور ، والنجس ، وكل من الطاهر غير الطهور ، والنجس ينقسم بحسب ما يتخير به ، ويخرجه ذلك عن أن يطلق عليه اسم الماء .

والثاني : وهو الماء المطلق لا ينقسم إلى هذه الأقسام ، وإنما يصدق على أحدها

== توفي سنة ٥٨١ هـ .

(تذكرة الحفاظ / ٤ / ١٣٧ ، الأعلام / ٤ / ٨٦)

(١) هو : الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي ، نحوي عالم بالأدب ، وكان معتزلياً متفقاً ، لا يأكل إلا من عمل يده .

من مؤلفاته : « الإقناع » ، في النحو أو كله بعده ابنه يوسف ، و « أخبار النحويين البصريين » ، و « صنعة الشعر » ، وغير ذلك .

توفي سنة ٣٦٨ هـ .

(وفيات الأعيان / ١ / ١٣٠ ، الأعلام / ٢ / ١١٠ ، ١١١)

وهو الظهور ، وذلك لأنه أخذ فيه قيد الإطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يتمتع بها أن يقال له ماء إلا مقيداً كقولنا : ماء بتغير بزعفران أو أشنان أو نحوه ، وماء اللحم ، وماء الباذلا ، وما أشبه ذلك .

ومنها : اسم الرقبة ، وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة والمطلقة لا يصدق إلا على السليمة فلا يجزى في العتق عن الكفارة ، إلا رقبة سليمة لإطلاق الشارع إياها . والرقبة المطلقة مقيدة بالإطلاق ، بخلاف مطلق الرقبة .

ومنها : الدرهم المذكور في العقود قد يقيد بالناقص والكامل ، وحقيقية منتسمة إليهما ، وإذا أطلق يقيد بالكامل المتعارف ونحوها في الرواج بين الناس .

ومنها : الثمن والأجرة والهدايا وغيرها من الأعراس المجمولة في الذمة ينقسم إلى الحال والمزجل . وإذا أطلقت إنما تحمل على الحال ، فلا إطلاق فيسبب اقتضى ذلك .

ومنها : حثيمة القرابة ، يدخل فيها الأب والإبن وغيرهما من القرابات ، وعند الإطلاق لا يدخل فيها الأب والإبن لأنهما أعلى من أن يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقترضية لزيد على بقية القرائب ، فيقال إنهما أقرب الأقارب وأفضل التفضيل يستدعي المشاركة ، لولا ما قلناه من تحقق معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما أنهما أقرب الأقارب ، وإنما امتنع إطلاق القرابة عليهما لما يقتضيه الإطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على مجرد القرابة .

هذا ما حرره والذي أيده الله تعالى حال البحث ، وكان أصل البحث في مسألة القرابة لذلك أوردناها ، وقد أوردت عليه إذ ذاك سؤالات وألف مختصراً لطيفاً في ذلك وأجاب عنها ، فلنذكرها على وجه السؤال والجواب .

إبن قلت : اللفظ إنما وضع مطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة وتقييدكم إياه عند الإطلاق بالحقيقة المطلقة ، من أين قلت : من جهة إطلاق المتكلم فصار إطلاقه قيداً في اللفظ .

فإن قلت : من المعلوم أنه ليس في اللفظ فهل يقولون إن ذلك تمرينة حالية أو لفظية وهي متوسطة بين القران الملفوظ بها ، والقران الحالية وهي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه ، وذلك أن الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتمديد . فإنك إذا قلت : قام الناس ، كان كلاماً يقتضى إخبارك بقيام جميع الناس ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكلية ، فإذا قلت : قام الناس إلا زبداً لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن إقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ماعداً زبداً ، وقد علمت أن لإفادة قام الناس الإخبار بقيام جميعهم شرطين :

أحدهما : ألا يبتدئه بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون صادراً عن قصد فلا عبرة بكلام السامى والناثم . فهذه ثلاثة شروط .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك ، واللفظ وحده كافى في الإفادة ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متبياً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص ، والمقصد في القيمة إنما هو المتكلم ، واللفظ كآلة للموضوع لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا : قام الناس ولم تعلم من قائله هل قصده وهل ابتدأه أو ختمه بما يفيد ، هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال : قام الناس ؟

قلت : قد تقدم الجواب عن هذا في أول باب اللغات ، وكذلك ما قبله ورواه التوفيق .

وإنما دعا إلى ذكر هذا البحث جميعه الاعتراض على قول المصنف الجمع المطلق ، وأنه كان الأسد أن يقول مطلق الجمع فساق النظر إلى ذكر هذه اللباح الجلية .

قال : (قيل : أنكر ومن عصاهما ملقناً ومن عص الله ورسوله .

فلا : ذلك لأن الأفراد أشد تعظيماً ، قيل : لو قال لغير المدخول بها أنت طالق ، وطالق ، طلقت واحدة بخلاف أنت طالق طلقتين .

قلنا : الإثنيات مترتبة بترتيب اللفظ ، وقوله طلقتين تفسير لطاقق) :

احتج القائلون بأن الواو للترتيب بوجهين :

الأول : ما روى مسلم في صحيحه أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعص الله ورسوله فقد هلك ، فقال له رسول الله ﷺ « بش الخليل أنت قل : ومن يعص الله ورسوله (١) ، وهذا يدل على أنها لترتيب إذ لو كانت للجمع لما حسن الهم .

أجاب بأن ذلك ليس لأنها للترتيب ، بل لأن الأفراد بالذكر أشد في التعظيم ، وما يدل على هذا أنه لا يترتب بين عصيان الله وعصيان نبيه ﷺ ، بل معصية الله معصية الرسول ﷺ لتلازمهما .

فإن قلت : ما اجمع بين إنكاره ﷺ على هذا الخليل مع قوله ﷺ « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، (٢)

وقال في حديث آخر : « فإن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم ، فقد جمع بينهما في ضمير واحد . وقد قلت : أوجب بوجهين :

(١) رواه مسلم في كتاب الجمعة (١٥٨/٦) بشرح النووي من حديث عدى بن حاتم ، منفرداً به . وذكره الحاكم في المستدرک ، وقال : صحيح على شرط الشيخين . كما رواه أبو داود والنسائي (٧١/٦) شرح السيوطي ،

(٢) حديث صحيح زواه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أنس رضي الله عنه . أن رسول الله ﷺ قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعوذ في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار ، (الفتح الكبير ٤٩/٢) .

احدهما : أن النبي ﷺ أنكروا ذلك على الخطيب لكونه عدل عن الأولى والأفضل لاسيما وهو في مقام الخطابة المقتضى للتعليم ، وأما النبي ﷺ فلم لا يفعل إلا الأولى . فإنه في مقام تشريع وتبيين ، ففعل الأولى له بتبينه الأولى ليدل على الجواز .

والثاني : أن حسن الكلام إيجازاً وإطناباً ، مما يختلف باختلاف المقام ، فرب مقام يقتضى الإطناب ، وبسط العبارة ، ورب آخر لا يقتضى ذلك . والخطيب كان في مقام الترغيب والدعاء إلى طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ ، فناسب بسط العبارة والمبالغة في الإيضاح .

الوجه الثاني : للتأثيل بأن الواو للترتيب ، أن الرجل إذا قال لزوجته التي لم يدخل بها : أنت طالق طالق طنقت واحدة على المذهب الصحيح ، ولو كانت الواو لمطلق الجمع لكان مثل قوله : أنت طالق طنقتين حتى يكما .

أجاب : بأن قوله : وطالق معطوف على الإنشاء ، فكان إنشاء آخر أتى به بعد تمام الأول ، وعمله عمله لأن معاني الإنشاء مقاربة لالفاظها ، فيكون قوله ثانياً : وطالق إنشاء لإيقاع طلقة أخرى في غير وقت قابل للطلاق ، لأنها بالأولى بانة إذ هي غير مدخول بها بخلاف قوله : طنقتين أو ثلاثاً ، فإنه تفسير للكلام الأول وبيان لما قصد به لا إنشاء ثان .

(خاتمة) قد عرفت دعوى إمام الحرمين : أن المشتهر في أصحاب الشافعي أن الواو للترتيب ، وما قاله الماوردي ، وهذا لعله أخذ من مسألة الترتيب في الوضوء وإن كان كذلك فهو لا يمكن في تسوية النقل على هذه الصورة ، فإن للأصحاب مستنداً آخر غير كون الواو للترتيب . وقد قيل إن التأملين لكون الواو للترتيب عن الشافعي ، إنما هم قوم من الحنفية من غير ثبت ، بل بمجرد ظن من مسألة الترتيب في الوضوء ، ولذلك قال الأستاذ أبو منصور البغدادي : معاذ الله أن يصح هذا النقل عن الشافعي ، بل الواو عنده لمطلق الجمع .

قلت : وهو اللاتق بقواعد مذهبه وعليه تدل فروعه ، وقد اتفق الأصحاب على أن قول القائل : وقفت على أولادى وأولاد أولادى مقتضى النسوية

والنشرية بينهم دون الترتيب ، ولا نعلم أحداً قال بالترتيب ، وإن أتى في بعض الفروع خلاف ، فنشأه اختيار من صاحب ذلك الوجه أن الواو للترتيب ، ومن ذلك قول الأصحاب فيما قال : إن دخلت الدار وكلت زيدا فأنت طالق ، لا بد من وجودهما في وقوع الطلاق ، ولا يقع بهما إلا طلاقة ، ولا فرق بين أن يتقدم الكلام أو يتأخر ، وفي التهمة ما يقتضى إنبات خلاف فيه ، لأنه قال : من جعل الواو للترتيب فلا بد عنده من أن يتقدم الدخول على الكلام .

قال الرافعي : ومن الأصحاب من جعل الواو للترتيب ، وذكر الرافعي في آخر باب التهمة والنشوز أنه لو قال لو كيله : خذ مالي ثم طلقها لم يجوز تقديم الطلاق ، ولو قال خذ مالي وطلق فهل يشترط تقديم أخذ المال أو لا يشترط ، ويجوز تقديم الطلاق كما لو قال : طلقها وخذ مالي فيه وجهان :

رجح صاحب التهذيب منهما الأول .

قلت : وليس الوجهان في المسألة ناظرين إلى ما نحن فيه من اقتضاء الواو للترتيب وإنما القائل بوجود تقديم المال ناظر إلى أن الموكل قدمه في كلامه ، والوكيل يراعى المصلحة فليقدم أخذ المال ، والمخالف ناظر إلى عدم اقتضاء الواو للترتيب ويدل على هذا أنه لا خلاف أنه يجوز تقديم المسأل في عكسه ، وهو ما إذا قال : طلقها وخذ مالي ، بل لو صرح بتم التي وضعت للتراخي لجاز له تقديم أخذ المال على الطلاق ، ذال الرافعي : لأنه زيادة خير .

فإن قلت : قد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب التهذيب ، فيما إذا قال لعبدك إن مت ودخلت الدار فأنت حر . لا بد أن يقع دخوله الدار بعد موت السيد ، ولم يحك ما يخالفه ، فقد جماعها هنا للترتيب .

قلت : هذا مشكل والظاهر أنه مبني على أن الواو للترتيب . وإلا فأى فرق بين هذه المسألة ، والمسألة التي قدمناها ، فيما إذا قال : إذا دخلت الدار وكلت زيدا ولم يقل أحد ثم بالترتيب إلا ما أخرجه صاحب التهمة .

وعلى الجملة إن وضع معنى في هذه المسألة فقد حصل الغرض من أن الفرع غير

مبنى على اقتضاء الواو للترتيب ، وإلا فاقاله الأصحاب في مسألة إن دخلت الدار وكلمت زيدا يناقضها وهو أصح .

قال : (الثانية : الفاء للتعقيب إجماعاً ، ولهذا ربط به الجزاء إذا لم يكن فعلاً .
وقوله : لا تفتروا على الله كذباً فيسحقكم ، مجاز) .

الفاء للتعقيب - أي يدل على وقوع الثاني عقب الأول من غير مهلة ، ولكن في كل محسبه . كقولك : دخلت بغداد بالبصرة ، وقولك : قتت قميت ، فالأول أفاد التعقيب مبنى ما يمكن ، والثاني أفاده على الأثر إذ هو ممكن ، واستدل في الكتاب على أنها للتعقيب بإجماع أهل اللغة على ذلك . وقد قلده في نقل هذا الإجماع الإمام ، وليس بجيد فقد ذهب الجرمي إلى أنها للترتيب إلا في الأماكن والمطر فلا ترتيب تقول :

عفا مكان كذا فكان كذا ، وإن كانت عفاهما في وقت واحد ، ونزل المطر مكان كذا فكان هكذا ، وإن كان نزولهما في وقت واحد . وزعم الفراء أن ما بعد الفاء يكون سابقاً إذا كان في الكلام ما يدل عليه ، وجعل من ذلك قوله تعالى (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قاتلون) (١) ومعلوم أن مجيء البأس سابق للهلاك . وزعم الفراء أيضاً أن الفعلين إذا كان وقوعهما في وقت واحد ويؤولان إلى معنى واحد فإنك مخير في عطف أيهما شئت على الآخر . بقوله ، تقول : أحسنت إلى فاعطيتني وأعطيتني فأحسنت إلى .

قوله : ولهذا أعلم أن الإمام نقل أن منهم من احتج على أن الفاء للتعقيب بأنها لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء ، إذا لم تكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل في التعقيب ، بيان الملازمة أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي كقولك : من دخل دارى أكرمه ، أو بلفظ المضارع : من دخل يكرم ، وقد يكون لأبهاين اللفظتين ، وحيث لا بد من ذكر الفاء كقولك : من دخل دارى فله درهم

وَأما قول الشاعر :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله سيان (١)

فقد أنكره المبرد وزعم أن الرواية الصحيحة ، من يفعل الخير فالرحمن يشكره . وإذا أوجب دخول الفاء على الجزاء وثبت أن الجزاء لا بد وأن يحصل عقيب الشرط . علمنا أن الفاء للتعقيب قوله (وقوله لا تفترؤا) جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال : قد جاءت الفاء بمعنى التعقيب في قوله (لا تفترؤا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب) (٢) . والإحتمال لا يقع عقيب الافتراء بل يترأخى إلى الآخرة . وجوابه أن الفاء قد ثبت بما قررناه من الدليلين أنها حقيقة في التعقيب فوجب حمل ما ذكرتموه على المجاز ، وذلك لأن الإحتمال لما كان متحقق الوقوع جزاء للافتراء نزل منزلة الواقع عتبه .

(فرع) قضية اقتضاء الفاء التعقيب أنه إذا قال مثلا: إن دخلت الدار فكلمت زيدا فأنت طالق ، فلا بد في وقوع الطلاق من وقوع كلامها لزيد عقيب دخولها .

وحكى الاصحاب وجهين : فيما إذا قال لعبد ، إذا مت فشدت فأنت حر أصحابها عند الأكثرين ، اشتراط اتصال المشيئة بالموت لكون الفاء تقتضى التعقيب وهما جاريان في سائر التعليقات .

قال : (الثالثة : وفي الظرفية ولو تقديراً مثل (ولأصلبكم في جذوع النخل) ولم يثبت مجيها للسببية) .

لفظة «في» للظرفية تحقيقاً نحو : الماء في الكوز ، أو تقديراً مثل قوله تعالى حكاية (ولأصلبكم في جذوع النخل) لتمسك المطلوب على الجذع تمسك الشيء في المكان ومن

(١) قائله : كعب بن مالك ، و يروى :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان

(النحو الجامعي د . محمد أبو الفتوح شريف ص ١٣١)

(٢) سورة طه آية (٦١)

التحاة من يقول: «في» هنا بمعنى علي واختاره الشيخ جمال الدين بن مالك (١) لكي
الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيدييه الأول .

وقول المصنف : «في» للظرفية ولو تقديراً يحتمل أموراً :

أحدها : أنها تكون حقيقة في للظرفية المحققة مجازاً في المقدرة ، وهذا
مذهب سيدييه والمحققين .

والثاني : أن تكون مشتركة بينهما .

والثالث : وهو الأقرب إلى الصواب أن تكون حقيقة في القدر المشترك
دفعاً للاشتراك والمجاز ، وحينئذ تكون من قبيل المشكك أن معنى الظرفية في
الحققة أوضح .

قوله : ولم يثبت بجيشها السببية .

اعلم أن الإمام نقل عن بعض الفقهاء ، أنها السببية لقوله عليه السلام « في
النفس المؤمنة مائة من الإبل ، وضغفه بأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك ،
مع أن المرجح في هذه المباحث إليهم ، وهذا الذي ذكره الإمام ضعيف
من وجهين :

أحدهما : أنه شهادة نبي ، وقد رد هو علي ابن جني في مسألة الباب بذلك ،
فكيف يرد به هنا .

(١) هو محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبلي أبو عبد الله ، جمال الدين ،
أحد الأئمة في علوم العربية وصاحب الألفية المشهورة .

ولد في « جيان » بالأندلس ، وانتقل إلى دمشق حتى توفي فيها سنة ٦٧٢ هـ

(بنية الوعاة ص ٥٣ ، الأعيان ١١١/٧)

والثاني : أن ذلك شائع ذائع في لسان العرب في القرآن والسنة وشعر العرب
أما القرآن ففي قوله تعالى (لمسك فيما افضمتم) (١) و (لمسك فيما أخذتم) (٢) .
وأما السنة فالحديث الذي أورده، وما روى أيضاً من قوله ﷺ « دخلت امرأة النار في هرة، (٣) .

وأما العرب فقال الشاعر :

بكرت بالسوم تلحانا * في بعبير ضلل أوحانا

ومثله : لوى رأسه عنى ومال بوده * أظاينج خردكان فينا بوروبما

أظاينج بالعين المعجمة والنون المكسورة والخود بفتح الحاء المعجمة
المرأة الجميلة .

وهذا هو الذي اختاره ابن مالك ، والإلصاف في لفظة « في » أنها حقيقة في
الخطافية مجاز في السببية ، وقد ذكر بعضهم اللفظة « في » موارد أخرى .

قال الشيخ أبو حيان : وتأول أصحابنا كل ذلك وردوه إلى معنى الرعاء .

قال : (الرابعة : « من » لابتداء الغاية والتمييز والتبويض وهي حقيقة في التبيين
دفعاً للاشتراك) .

(١) سورة الأنفال آية (٦٨)

(٢) سورة النور آية (١٤)

(٣) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه وأحمد في مسنده من
حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
قال : « دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش
الأرض حتى ماتت » (الفتح الكبير ٢/١١٠) .

لفظة «من» ترد لابتداء الغاية وللتبيين والتبعض ، فأما ورودها لابتداء الغاية فهو إما في المكان وهو يجمع عليه ومنه قوله تعالى (من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) (١) وأما في الزمان مثل (من أول يوم أحق أن تقوم فيه) (٢) (الله الأمر من قبل ومن بعد) (٣) وفي الحديث « قظرنا من الجمعة إلى الجمعة » وفيه « من نصف النهار إلى صلاة العصر » .

وقال : الثانية : تخيرن من أزمان يوم حليلة إلى اليوم قد جربن كل التجارب . وقال الراجز : تنهض الرعدة في ظهري من ليلن الظهر إلى العصير ، وهذا قد أثنته الكوفيون وصححه ابن مالك وشيخنا أبو حيان ، ومنعه البصريون . قال شيخنا : وتأولهم مجيئها لذلك مع كثرة في لسان العرب نثرها ونظمها كثرة تسوغ القياس . ليس لشيء .

واعلم أن «من» قد تدخل لابتداء الغاية في غير المكان والزمان نحو : قرآن من أول سورة البقرة إلى آخرها ، وفي الحديث « من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم » ، وأما ورودها للتبيين فكقوله سبحانه وتعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) (٤) وقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم) (٥) .

وبهذا قال ابن بابشاذ وابن النحاس وعبد الدايم القيرواني وابن ملك .

قال شيخنا أبو حيان : وقد أتكر ذلك أكثر أصحابنا وزعموا أنها لم ترد لهذا المعنى ، وقالوا : هي في قوله من الأوثان لابتداء الغاية وانتهائها ، لأن الأوثان نحاس مصوغ أو ذهب أو غير ذلك ، فليس الرجس ذاتها ، ولا الجنس الذي صنعت منه ، وإنما وقع الاجتناب على عبادتها ووصف الرجس للمعبود منها .

(١) مفتح سورة الإسراء .

(٢) سورة التوبة آية (١٠٨)

(٣) سورة الروم آية (٤)

(٤) سورة الحج آية (٣٠)

(٥) سورة النور آية (٥٥)

«ومن» في الآية كهي في قولك : أخذته من التابوت ، ألا ترى أن اجتناب عبادة الوثن ابتداءً وانتهاءً ، وأما وعد الله الذين آمنوا فتقدر أن الخطاب عام للمؤمنين وأما ورودها للتبويض فتحوا أخذت من الدراهم ، ومنه قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله) (١) وهو كثير . وقد زعم الأخص الصغير (٢) والمبرد (٣) وابن السراج (٤) والسبيلي وطائفة ، أن «من» لا تكون إلا لابتداء الغاية ، وصححه ابن عصفور ، ويعرف كونها لابتداء الغاية بصحة وضع «الذي» مكانها ، وكونها للتبويض بصحة وضع البعض .

ثم قال المصنف تبعاً للإمام : إنها حقيقة في التبيين ، لأنه مشترك بين المعاني للمتقدمة كلها ، إذ يتبين في الأول : ابتداء الخروج .

(١) سورة البقرة آية (٢٥٣)

(٢) هو : علي بن سليمان بن الفضل ، أبو المحاسن ، المعروف بالأخفش الأصغر ، نحوي من العلماء ، من أهل بغداد ، أقام بمصر مدة ، ثم قدم حلب ، ثم رجع إلى بغداد حتى توفي بها سنة ٥٣١ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٣٢ ، الأعلام ٥/١٠٣)

(٣) هو : محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي ، أبو العباس ، المعروف بالمبرد ، إمام العربية ببغداد في زمنه . وأحد أئمة الأدب والأخبار ، ولد بالبصرة سنة ٥٢١ هـ .

من مؤلفاته : «الكامل» في اللغة والأدب ، «شرح لامية العرب» ، «طبقات النحاة البصريين» ، توفي ببغداد سنة ٥٨٦ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٤٩٥ ، الأعلام ٨/١٥)

(٤) هو : محمد بن السري بن سهل ، أبو بكر ، أحد أئمة الأدب والعربية من أهل بغداد ، ويقال : «ما زال النحو مجنوناً حتى عقله ابن المراج بأصوله» . من مؤلفاته : «الأصول» في النحو ، و«الشعر والشعراء» ، «شرح كتاب سيبويه» ، توفي سنة ٥٣٦ هـ .

(الوافي بالوفيات ٣/٨٦ ، الأعلام ٧/٦)

وفي الثاني : في مثل (اجتنبوا الرجس من الاوثان) تبين المجتنب .

وفي الثالث : مثل : أخذت من الدراهم تبين المأخوذ منه فيكون متواظفاً حقيقة في القدر المشترك ، وإلا فإن كان حقيقة في كل واحد يلزم الاشتراك أو في البعض دون البعض يلزم المجاز ، فليكن حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك ودفعاً للمجاز ، ولم يذكر المصنف المجاز ، ولا بد منه ، وقد ذكرنا اذ من موارد أخرى لا تطيل بتعدادها .

قال : (الخامسة : الباء تعدى اللازم وتجزى المتعدى لما تعلم من الفرق بين مسحت المتديل بالمتديل ، ونقل إنكاره عن ابن جنى ورد بأنه شهادة نبي) .

الباء حالتان : إحداهما : أن تدخل على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك : كتبت بالقلم ، ومرت يزيد ، فلا تقتضى إلا مجرد الإلصاق ، وهذه الحالة هي التي عبر عنها في الكتاب بقوله : الباء تعدى اللازم والتعبير بالإلصاق أحسن ، ولم يذكر لها دسيويه ، (١) معنى غيره ، وأما التعبير بتعددية اللازم فليس بجيد ، فإنها قد لا تكون كذلك كما في المثالين المذكورين ، وقد تكون كذلك كما في قوله تعالى : (ذهب الله بنورهم) (٢) .

وكذلك (بسمهم وأبصارهم) فيصير الفاعل به مفعولاً ، فتكون الباء بمعنى الممزة في قولك : أذهب .

الثانية : أن تدخل على فعل يتعدى بنفسه ، وهو مراد المصنف بقوله : تجزى للمتعدى أن تقضى التبعيض كقوله تعالى (وامسحوا برءوسكم) وخالفت الحنفية في ذلك . لنا أما تعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال : مسحت يدي بالمتديل ،

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) سورة البقرة آية (١٧) .

ومسحت المنديل بيدي، فإن الأول : يفيد التبعيض ، والثاني يفيد الشمول، وهذا الاستدلال ضعيف .

أما أولاً فلأنه مناقض لما ذكره في الجملة والمبين كما سيأتي إن شاء الله تعالى،

وأما ثانياً : فلأن « مسح » يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما يمسح به بالباء فتقدير مسحت المنديل : مسحت المنديل بيدي ، فالمنديل فيه مسح ، واليد آلة . وتقدير مسحت بالمنديل : مسحت وجهي بالمنديل ، فالوجه مسح والمنديل آلة فلا تكون الباء فيه للتبعيض ، وإنما هي للتعدية ، وفهم التبعيض منه إن سلم وإنما هو لكون المنديل فيه آلة والعمل في جاري العوائد ، إنما يكون يحض الآلة كما تقول : أخذت ثوب زيد وإنما أخذت ببعض ثوبه ، ومنه (أخذ برأس أخيه) .

وقد ذكرنا أن سيبويه لم يذكر لها معنى غير الإلصاق .

قال الصريون : لا يكون إلا بمعنى الإلصاق والاختلاط حقيقة أو مجازاً إذا لم تكن زائدة ، وقد يتجرد الإلصاق ، وقد ينجر معها معان أخرى ، فالإلصاق حقيقة وصلت هذا بهذا أو مجازاً مررت بزيد والتصق المرور بمكان بقرب زيد . وذكروا أن المعاني التي تنجر مع الإلصاق ستة أنواع : القل ويدير عنه بالتعدية كما سبق في قوله (ذهب الله بنورهم) ويكون الفعل قبلها لازماً ومتعدياً نحو : صككت الحجر بالحجر ، أصله : صكك الحجر الحجر ، والإلصاق في هذا واضح ، والسببية نحو ، مات زيد بالجوع ، والاستعانة نحو ، كتبت بالقلم .

وأدرج ابن مالك هذا في السببية والمصاحبة ، ويصلح معها مع نحو : جاءكم الرسول بالحق ، والحال نحو ، وهبتك الفرس بسرجه أي مسرجاً ، والظرفية ، وهي التي يصلح مكانها في نحو : زيد بالبصرة ، والقسمية نحو : بالله لأقومن ، ألصقت فعل القسم المحذوف بالقسم به .

هذا كلام شيخنا في الارتشاف . وهذه الأقسام سبعة ، وقد ذكر أنها ستة ، فما طأدرى ما أراد . وذكر ابن مالك أنها تأتي للتعليل قال : وهو يحسن غالباً في موضع

اللام كقوله تعالى (إنسكظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) (١) .

قال شيخنا أبو حيان : ولم يذكر أصحابنا هذا ، وكان السبب والتعليل عندهم واحد . وذكر ابن مالك أيضاً أنها تكون للبدل ، قال : وهي التي يصلح مكانها .
بدل نحو قوله :

فليت لي بهم قوما إذا ركبوا شنوا الإغارة فرساناً وركباناً (٢)

أى بدلهم . وللقابلة وهي الداخلة على الأمان والأعواض ، نحو : اشترت الفرس بألف ، وقد يسمى بآء العوض . وذهب الكوفيون إلى أن الباء قد تأتي بمعنى عن وذلك بعد السؤال نحو :

وإن تسألوني بالنساء فإني خير بأحوال النساء طيب (٣)

أى عن النساء .

وقال الأحمش : ومثله : فأسأل به خبيراً . واستدل ابن مالك لهذا القول : بقوله تعالى (ويوم تشق السماء بالغمام) (٤) أى عن الغمام . وكان الأستاذ أبو علي يقول ، أسأل بسببه خبيراً ، وسبب النساء أى لتعلموا حالهن .

وذهب الكوفيون أيضاً إلى أن الباء تكون بمعنى على ، وهو الذي عزاه لإمام الحرمين إلى الشاعري ، واستدل عليه بقوله : (ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده

(١) سورة البقرة آية (٥٤)

(٢) قائله : قريط بن أنيف ، أحد بني العنبر .

(حماسة أبي تمام ص ٤)

(٣) قائل هذا البيت هو : عبدة بن الطيب في معاقته .

(المملكات العشر للتبريزي)

(٤) سورة النور آية (٢٥)

إليك) أى على دينار. وزعم بعض النحاة أن الباء تدخل على الاسم حيث يراد الشبيه نحو: لقيت يزيد الأسد ورأيت به القمر أى: لقيت بلقائى إياه الأسد أى شبهه .

والصحيح أنها للسبب أى بسبب لغائه وبسبب رؤيته ، وزعم أيضاً أنها تدخل على ما ظاهره أن المراد به غير ذات الفاعل ، أو ما أضيف إلى ذات الفاعل نحو قول طميل القنوى :

إذا ما غزا لم يسقط الروح ربحه ولم يشهد الهيجاء بالموت معصم

الألوث الضعيف ، ويقال للرجل الذى يمسك برف فرسه خوف السقوط معصم بضم الميم بعدها عين مهملة ساكنة ثم صاد مهملة مكسورة ، وقيل : المعصم الذى يتحصن بالجبال فيمتنع فيها فظاهره أن فاعل يشهد غير الوث معصم والماعل فى الحقيقة هو الوث معصم ، وتكون الباء زائدة ، كما فى قوله تعالى (وهزى إليك بجذع النخلة) (١) (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) (فليمدد بسبب) (تثبت بالذهن) (من يرد فيه بالحداد) فهذا من أجمع ما ذكره النحاة من موارد الباء .

وأما ورودها للتبويض فقد ذكره ابن مالك ، ومن شواهد: شرب التريف يبرد ماء الحشرج ، أى من برد، وقال ذلك فى التذكرة الفارسي ، وهو مذهب الكوفيين تبعهم فيه الأصمعي ، والقتيبي فى قوله : شربن بماء البحر ، وتأوله ابن مالك على التبضين ، أى روين بماء البحر .

وقال إمام الحرمين : ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستثناء عنه اقتضى تبويضاً وزعموا أنه فى قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) يتضمن ذلك ، وهذا خاف من الكلام لا حاصل له. وقد اشتد تكبير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن تقول : مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبويض يتاقي من غير الباء كما ذكرته فى الأساليب انتهى .

قوله : ونقل أى احتج من زعم أنها ليست للتبويض ، بأن أبا الفتح ابن جنى

من أئمة اللغة ، وقد اشتهد نكيره على من قال : إنها للتبعيض وقال : إنه شيء لا يعرف في اللغة . وأجاب المصنف تبعاً للإمام ، بأن ما ذكره ابن جنين شهادة على النبي ، فلا تقبل وهو جيد عن سبيل الإلتصاف إذ الراصل في فن إلى نهاياته والبالغ فيه إلى أقصى غاياته يقبل قوله فيه تقياً وإثباتاً ، وقد وافق ابن جنين على ذلك صاحب البسيط فقال : لم يذكر أحد من المحويين أن الباء للتبعيض .

وقال بعضهم : لو كانت للتبعيض لقلت : زيد بالقوم ، تريد من القوم ، وقبضت بالگرام أى منها ، ثم إن المصنف تبعاً للإمام أيضاً شهد على النبي في مسألة « في » حيث قال : ولم يثبت بجنتها للسيبة فليست شهادتهما في لغة العرب على النبي أولى بالقبول من شهادة أبي الفتح ابن جنين ، وصاحب البسيط ، معاذ الله أن يكون ذلك . نعم ، كان الطريق في الرد على ابن جنين أن يعرض عليه مواضع من كلامهم ، ورد ذلك فيها ، كما في قوله تعالى : (عينا يشرب بها المقربون) أى منها

وقال عمر بن أبي ربيعة :

فلثمت فاما أخذنا بقرونها شرب التعريف ببرد ماء الحشرج (١)

وقال غيره :

شربت بماء الدررضين فأصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم (٢)

الدررضان: بضم الدال بعدها حاء مهملة ساكنة ، ثم راء مهملة مضمومة ، ثم ضاد معجمة مفتوحة ، وهما ماءان يقال لأحدهما : وسيح ، وللآخر الدررض ، وهما بما غلب فيه أحد القرنين على الآخر كالعمرين والعمرين . وقال الآخر :

(١) قائله : عمر بن أبي ربيعة ، وقيل لجليل بن معمر .

(لسان العرب مادة حشرج)

(٢) قائله : عنزة بن شداد . راجع (لسان العرب مادة « دهرض »)

شربن بماء البحر ثم ترغت متى بلجج خضر لمن تلجج
وقد ذكرنا أن الكوفيين والأصمى ، والقتي وابن ملك ذكروا ذلك .
قال : (السادسة : إنما للحصر لأن - إن - الإثبات وما لا في فيجب الجمع على
ما أمكن .

وقد قال الأعمشى : وإنما العزة للكثرة ، وقال الفرزدق :

وإنما يدافع عن أصحابهم أنا أو مثلى .

وعورض بقوله تعالى (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) قلنا
للمراد الكاملون) .

تقييد الحكم بإنما مثل : إنما قام زيد هل يفيد حصر الأول في الثاني بمعنى أنها
تفيد إثبات الحكم في المحكوم عليه ونفيه عن غيره ، فيه مذهبان :

أحدهما : تفيد الحصر ، وبه قال القاضي وأبو إسحاق الشيرازي ، والغزالي
وعليه الإمام وأتباعه منهم صاحب الكتاب .

والثاني : لا بل تفيد تأكيد الإثبات واختاره الأمدى واحتج الأولون
بوجهين :

أحدهما : أن كلمة - أن - تقتضى الإثبات وما تقتضى النفي ، فعند تركيبها
يجب بقاء كل منهما على أصله ، لأن الأصل عدم التغير ، وحيث يجب الجمع بينهما
بقدر الإمكان ، فلا بد من إثبات شيء ونفي آخر ، لامتناع اجتماع النفي والإثبات
على شيء واحد وحيثئذ ، إما أن نقول : كلمة إن تقتضى ثبوت غير المذكور ،
وكلمة ما تقتضى نفي المذكور وهو باطل إجماعاً ، أو نقول : كلمة إن تقتضى ثبوت
المذكور ، وكلمة ما تقتضى نفي غير المذكور ، وهذا هو الحصر وهو المراد ، وقد
ضمف هذا الوجه بأن المعروف عند النحويين ، أن ما ليست نافية بل زائدة

كافة موطئة لدخول الفعل ، وذكر في إفادتها الحصر وجه آخر أسند إلى علي بن عيسى الرعي (١) وهو أن كلمة «أن» لتأكيد إثبات المسند للسند إليه ، ثم لما اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية لما ذكرنا تضاعف تأكيدها فتناسب أن تضمن معنى التصد لأن قصر الشيء على الشيء ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد ، ألا ترى إلى قولك : جاء زيد لا عمرو ، وكيف يكون جاء زيد إثباتاً للجيء صريحا ، وقولك : لا عمرو إثباتاً ثانياً : لمجيئه ضمنا ، وهذا الوجه أشد من الأول ، إلا أن للعتراض عليه أن يقول : وجه مناسبة إضمار معنى التصد لا تلمح ، ولكن ذلك إنما يقال بعد ثبوت كونها للحصر ، والكلام فيه وبجهد هذه المناسبة لا يدل عليه .

الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكتاب : أن العرب استعملتها في الحصر كقول الأعشى عبد الله بن الأعرور المازني الصحابي رضى الله عنه :

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكأثر (٢)

(١) هو : علي بن عيسى بن الفرج بن صالح ، أبو الحسن الريمي ، عالم بالعربية أصله من سيران ، له مؤلفات في النحو منها : «كتاب البديع» - وشرح مختصر الجرمي ، و«شرح الإيضاح» لأبي علي الفارسي .
توفي ببغداد سنة ٤٢٠ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٣٤٣ . الأعلام ٥/١٣٤)

(٢) ما قاله الشارح عن قائل هذا البيت ليس بصحيح ، فإن فأنه هو : الأعشى : ميمون بن قيس بن جندل بن سراحيل ، من الطبقة الأولى في الجاهلية ، وأحد أصحاب الملقات . أدرك الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولم يسلم .
توفي سنة ٧ هـ .

وهذا البيت من قصيدة له يهجو بها علقمة بن علاثة ، ويمدح عاصم بن الطميل .
مطلعها : شاقك من قتلة أطلالها بالسط فالوتر إلى حاجر
(الصبيح المنير في شعر أبي بصير ، الأعلام ٣/١٠٩٠)

ولست بفتح التاء ضبطه الجوهري . وقال الفرزدق : وهو همام بن غالب
التابعي رحمه الله :

أنا الذائد الحاسي النمار وإنما يدافع عن أحبابهم أنا أو مثلي (١)

قوله : وعورض ، إشارة إلى حجة الخصم ، وهو قوله تعالى (إنما المؤمنون
الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) (٢) قالوا : فلو أفادت الحصر لكان من لا يحصل
له الوجع عند ذكر الله تعالى لا يكون مؤمناً ، وأجاب بأن المراد بالمؤمنين
الكاملون في الإيمان جمعاً بين الأدلة ، وعلى هذا يكون قد أفادت الحصر ، كما
هو المدعى .

وإعلم أن الذي نقله شيخنا أبو حيان عن البصريين المذهب الثاني ، وكان
مصمماً عليه ، ويتغالى في الرد على من يقول : يافأدتا الحصر الذي اختاره والذي
أبقاه الله .

الأول : وله كلام مبسوط في المسألة اشتمد فيه نكيره على الشيخ أبي حيان ،
وقال : إنه استمر على لجأج ، وأن اللبيب لا يقدر أن يدفع عن نفسه فهم أن وإنما
للحصر . ومن أحسن ما وقع له في الاستدلال ، على أنها للحصر قوله تعالى (وإن
تولوا فإنما عليك البلاغ) (٣) فقال هذه الآية تفيد أن ، إنما ، للحصر ، فإنما لو
لم تكن للحصر لسكانت بمنزلة قولك : وإن تولوا فعليك البلاغ . وهو عليه
البلاغ تولوا أولم يتولوا ، أو إنما الذي رتب على توليهم نفي غير البلاغ ليكون تسليمة

(١) قائله : الفرزدق ، همام بن غالب بن صعصعة التميمي ، من شعراء
الطليقة الأولى الإسلاميين ، توفي بالبصرة سنة ١١٠ هـ .

(معجم الشعراء للبرزباني ص ٤٦٥)

(٢) سورة الأنفال آية (٢)

(٣) سورة آل عمران آية (٢٠)

له ، ويعلم أن توليهم لا يضر .

قال : وهكذا أمثال هذه الآية مما يقطع الناظر بفهم الحصر منها كقوله : إنما
إلهم الله ، إنما الله إله واحد ، إنما أنت منذر ، إنما أنت نذير ، إنما تعبسون من
دون الله أو ثأنا ، إنما مثل الحياة الدنيا ، إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ، إنما البيع
مثل الربا ، إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ، إنما أموالكم وأولادكم فتنة ، إنما السبيل
على الذين يستأذنونك وهم أغنياء ، إنما يستأذونك الذين لا يؤمنون ، إنما ذلكم
الشیطان يخوف أوليائه ، إنما الآيات عند الله ، وإنما أنا نذير مبين .

قال : فيكاد فهم الحصر من جميع هذه الآيات يسبق إلى القلب قبل السمع
لا يرتاب فيه ولا يتأري .

(قائدة) إذا قلنا : وإنما للحصر فهل ذلك للنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان :

والأول : هو قضية كلام من استدل على ذلك بالوجه المركب من العقل والنقل .
الذي تقدم ذكره ومنهم صاحب الكتاب والله أعلم .

الباب التاسع

في كيفية الاستدلال بالألفاظ

قال : (الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل ، الأولى : لا يخاطبنا الله بالمهمل لأنه هذيان . احتجت الحشوية بأوائل السور . قلنا : أسماء ، وبأن الوقف على قوله : وما يعلم تأيله إلا الله ، واجب ، وإلا يتخصص المعطوف بالحال ، قلنا : يجوز حيث لا لبس مثل : ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ، ويقوله تعالى : (كأنه رؤوس) قلنا : مثل في الاستقباح) .

هذا الفصل معهود لبيان كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله ﷺ على الأحكام ، وفيه مسائل : الأولى والثانية : منها يجران مجرى المبادئ المقصود ، أما الأولى فنقول : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل . أي بما ليس له معنى ، لأنه نقص والنقص محال على الله تعالى ، هذا كلام للصنف .

وأما الإمام ففي عبارته قلن ، وذلك أنه قال : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان :

أحدهما : أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان ، وهو نقص والنقص محال على الله تعالى .

والثاني : أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً ، وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه انتهى .

ووجه القاطع ، أن أول كلامه يدك على أن الخلاف في جواز التكلم بشيء لا يعنى به شيئاً ، وإن كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه ، وثانيه وثالثه ، وهما دليلان يدلان على أن الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئاً ، وعبارة المصنف توافق ما أدته عبارة الإمام ثانياً وثالثاً ، لا ما اقتضته أولاً ، وبها صرح الآمدي إذ قال لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلاً ، وقد

عرفت أن الخلاف في المسألة مع الحشوية وهم طائفة ضلوا عن سواء الدليل ،
وعيت أبصارهم يجررون آيات الصفات على ظاهرها ، ويعتقدون أنه المراد ، سموا
بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصرى رحمه الله تعالى فوجدهم يتكلمون كلاماً
سافطاً فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، وقيل : سموا بذلك لأن منهم المجسمة
أو هم هم والجسم محشو ، فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين إذ النسبة إلى
الحشو ؛ وقيل المراد بالحشوية الطائفة الذين لا يرون البحث في آيات الصفات التي
يتعدد إجراؤها على ظاهرها ، بل يؤمنون بما أَرَادَهُ اللهُ مع جزمهم المعتقد بأن الظاهر
غير مراد ، ولكنهم يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى ، وعلى هذا في إطلاق
الحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسبته لمعتقدهم (١) ولأن ذلك مذهب طوائف
السلف من أهل السنة رضى الله عنهم .

إذا عرفت ذلك فقد استدل المصنف على امتناع ذلك بأنه هذيان .

قال الجاريردى شارح الكتاب : وهو مصادرة على المطلوب ، لأن الهذيان هو
اللفظ المركب المهمل وهو الذى ادعى امتناعه ، وهذا اعتراض منقح ، ولكن
المصنف أخذ هذا الدليل من الإمام ، والإمام إنما استدل به على ما صدر به المسألة
من قوله لا يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، وقد بينا أن هذه الدعوى في الحقيقة
غير دعوى المصنف فليس استدلال الإمام بكونه هذياناً مصادرة على المطلوب ،
نعم هو ضعيف من جهة أنه قد يقال : لا نسلم أن الكلام المقيد بالوضع الذى فاه به
الناطق إذا لم يعن به شيئاً هذيان ، وإنما يكون هذياناً إذا لم يكن له مدلول في نفسه ،
وقد يقال إن قصد المتكلم بالكلام معناه شرط في كونه كلاماً مفيداً وقد سبق
البحث في هذا .

واحتجت الحشوية على ما ذهبوا إليه بثلاثة أرجح :

الاول : زعموا أنه ورد في القرآن في قوله تعالى : (ألم المص كهيعص طه حم)
وأمثالها ، فإنها لا تفهم لها معنى ، والجواب : أن أقوال أئمة التفسير في ذلك كثيرة

(١) راجع في ذلك : (الإرشاد ص ٢٩ - ١٢٨) .

مشهورة ، قال الإمام : والحق أنها أسماء للسور وتبعه المصنف وهو ما عليه جماعة من المفسرين .

الثاني : قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) (١) وجه الاحتجاج أن الوقف على قوله إلا الله واجب ، وحيث أن الراسخون مبتدأ ، ويقولون خبر عنه ، والدليل على أنه يجب الوقف على ذلك أنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه ، وحيث يتعين أن يكون قوله تعالى : يقولون ، جملة حالية ، والمعنى قائلين . وإذا كانت حالية ، فإما أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه ، أو من المعطوف فقط ، والأول : باطل ، لا متناع أن يقول الله تعالى : آمنا به ، والثاني : خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات ، وإذا اتقى هذا تعين ما ادعيناه من وجوب الوقف على قوله : إلا الله ، وإذا وجب الوقف على ذلك لزم أنه تكلم بما لا يعلم تأويله إلا هو وهو المدعى .

واعلم أن هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف ، لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا يفهمه ، ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً ، ثم إن هذا أعنى كون القرآن يشتمل على ما لا يقدر على فهمه بما لا ينازع فيه ، فالتاس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات بحسب تفاوتهم في الأفهام والتضلع من العلوم ، فزب مكان يشترك في فهمه الخاص والعام ، وآخر لا يفهمه إلا الراسخون ، ويتفاوت العلماء إلى ما لا نهاية له ، على حسب استعدادهم وأقدارهم ، إلى أن يصل الأمر إلى ما لا يفهمه أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي وقع معه الخطاب ، فهو يفهم ما خاطب به ، لا يخفى عليه منه خافية .

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بأنه إنما يتمتع تخصيص المعطوف بالحال ، إذا لم تتم قرينة تدل عليه .

وأما عند قيام القرينة الدافعة للبس فلا يتمتع حيثئذ وذلك قوله : (ووهبنا له

(١) سورة آل عمران (آية ٧) .

يسحق ويعقوب نافلة) (١) فإن نافلة حال من يعقوب فقط ، لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك ، إذ العقل قاض بأنه سبحانه وتعالى لا يقول آمنا به .

الثالث : قوله تعالى (طلعها كأنه رءوس الشياطين) (٢) فإن العرب لاتعلم ماهي رؤوس الشياطين ، . وأجاب بأننا لانسلم أنه مهمل وإنما هو مثل كانت العرب العرباء تمثل به في الاستقياح ، وهو مقيد بهذا الاعتبار .

قال : (الثانية : لايعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل . قالت المرحمة : يفيد إحجاما .

قلنا : فيرتفع الوثوق عن قوله تعالى) .

قد يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان ، ولا يمكن أن يعنى لكلامه خلاف ظاهره من غير بيان . والخلاف في المسألة مع المرجحة قوم جوزوا ذلك وقالوا :

المراد بظواهر الآيات والأخبار الدالة على عقاب الفاسقين ووعيد العصاة والمذنبين الترهيب فقط كيلا يحتل نظام العالم بناء على . متقدم أن المعصية لاتضر مع الإيمان ، كما أن الطاعة لاتنفع مع الكفر ، وإنما سموا مرجحة لأنهم يرجشون للعمل - أى يؤخرونه ويسقطونه عن الاعتبار ، والإرجاء التأخير . قال الله تعالى :
(أرجه وأخاه) (٣)

وقد احتج المصنف بأن اللفظ بالنسبة إلى المعنى الذى لايفهم مهمل لعدم إفادته . له من غير بيان . وقد تبين أن الخطاب بالمهمل ممتنع .

وقالت المرحمة : لانسلم أنه بالنسبة إليه مهمل ، إذ المهمل مالايفيد ، وهذا

(١) سورة الأنبياء آية (٧٢)

(٢) سورة الصافات (آية ٦٠)

(٣) سورة الأعراف آية (١١١) والشعراء آية (٣٦)

ليس كذلك ، لأنه يفيد الإحجام عن المعاصي والإقدام على الطاعة .

وأجاب بأننا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق من جميع أخبار الله تعالى ، وأخبار رسوله ﷺ لأنه لا خبر إلا ويحتمل أن يكون منه أمراً وراه الأفهام ، ومعلوم أن ذلك ظاهر الفساد .

قال : (الثالثة : الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ، ثم العرفي ، ثم اللغوي ثم المجازي) .

هذه المسألة في بيان كيفية دلالة الخطاب على الحكم الشرعي ، وأقسام لآلته عليه ، فالخطاب الدال على الحكم . إما أن يدل عليه بمنطوقه - أي بصيغته أو بمفهومه .

الحالة الأولى : أن يدل عليه بمنطوقه ، فإما أن يكون له مسمى شرعي ، أو لا .

الأول : يحمل على المسمى الشرعي ، ما لم يصرف عنه صارف ، لأن عرف الشارع يعرف المعاني الشرعية لا اللغوية ، ولأنه مبعوث لبيان الشرعيات ، وقيل إذا دار بين الشرعي واللغوي فهو يحمل لصلاحته لكل منهما .

وقال الغزالي : إن ورد في الإثبات حمل على الشرعي كقوله ﷺ « إنى إذن أصوم ، فإنه إذا حمل على الشرعي يدل على صحة الصوم بنيته من النهار ، وإن ورد في النهي كان بجملا ، وذلك مثل نهيه ﷺ عن صوم يوم النحر ، فإنه لا يمكن حمله على الشرعي وإلا كان دالا على صحته ، لأنه يستحيل النهي عما لا يتصور وقوعه .

وقال الأمدى : في الإثبات يحمل على الشرعي ، وفي النهي على اللغوي ، والصحيح الذي عليه الجمهور ما ذهب إليه المستنف ، وقول الغزالي والأمدى : إن النهي مستلزم للصحة غير صحيح .

والثاني : وهو الذي ليس له مسمى شرعي إما أن يكون له مسمى عرفي أو لا

والاول : يحمل على العرفي إن علم اطراد ذلك العرف في زمن ورود الخطاب لان الظاهر من حال الخطاب أن يكون بما يتبادر إلى أذهان المخاطبين .

والثاني : يحمل على اللغوي الحقيقي لتعيينه حينئذ ؛ وكذا إذا كان له مسمى عرفي ، ولم يمكن حمله عليه لمصانع ، وإن لم يمكن حمله على اللغوي لقريظة صارقة عنه فيتعين حينئذ حمله على المعنى المجازي ، ويكون الترتيب المذكور في الحقائق جارياً في مجازاتها .

واعلم أن من القواعد المشتهرة على السنة الفقهاء أن ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف . قال والدي في شرح المهذب : وليس مخالفاً لما يقوله الأصوليون ، من أن لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي .

قال : والجمع بين الكلامين أن مراد الأصوليين إذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة قدمنا العرف . ومراد الفقهاء إذا لم يعرف حده في اللغة ، فإنما يرجع فيه إلى العرف ولهذا قالوا : كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا : ليس له معنى . فالمراد أن معناه في اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه .

(قاعدة) تنزيل اللفظ على المعنى الشرعي قبل العرفي في مسائل :

منها : لو حلف لا يبيع الخمر أو المستولدة ، فإن أراد أنه لا يتلفظ بلفظ العقد مضافاً إليها ، فإذا باعه حنث ، وإن أطلق لم يحنث ، لأن البيع الشرعي لا يتصور فيها ، وفيه وجه أنه يحنث ، قال به الزنى ، قال الراجعي هنا : وسيأتي خلاف في أنه هل يتعين حمل لفظ العبادات كالصوم والسلاة على الصحيح منها ، وهذا الخلاف الذي وعد بذكره لم أره حكاه بعد ، ولا خلاف أنه لو حلف لا يبيع حنث بالعماسد لأنه منعقد يجب المنع في الصحيح .

ومنها : لو حلف لا يركب دابة عبيد زيد لا يحنث بالدابة المجرولة باسمه إلا أن يريد . فإن ماكه السيد دابة فالصحيح أنه يتخرج على أنه هل يملك . وقال ابن كج :

لا بحث . وإن قلنا : بملك لأن ملكة ناقص السيد متمكن من إزالته . وأما الرجوع إلى العرف فني مسائل تخرج عن حد الحصر ، وقد أتيننا في كتابنا الأشباه والنظائر منها بالعدد الكثير .

قال : (أو بمفهومه وهو : إما أن يلزم عن مفرد لوقف عليه عقلاً أو شرعاً مثل : ارم واعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاه أو مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب ، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً أو بخلاف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى ذلك دليل الخطاب) .

الحالة الثانية : أن يدل الخطاب على الحكم بمفهومه ، فيما أن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازماً عن مفرده أو عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون المقضى لكونه لازماً هو العقل ، وقد يكون الشرع ، واللازم عن المركب قد يكون موافقاً للبتنطوق فيما اقتضاه من الحكم ، وقد يكون مخالفاً . فهذه أقسام :

الأول : اللازم عن المفرد الذى اقتضى العقل كونه لازماً عن المفرد ، بأن يكون شرطاً للبعنى المدلول عليه بالمطابقة ، مثل قولك : ارم ، فإنه يدل بمفهومه على لزوم تحصيل القوس والمرمى ، لتوقف الرمى الذى هو مفرد عليهما عقلاً . إذ يحيل العقل الرمى بدونهما .

الثانى : اللازم عن المفرد باقتضاء الشرع كونه لازماً كقولك لملك العبد : اعتق عبدك عنى فإنه يدل على استدعاء تملك العبد إياه ، لأن العتق شرعاً لا يكون إلا فى بملوك .

وهذان القسمان اللذان عن المفرد يسميان فى اصطلاح الأصوليين بدلالة الاقتضاء ، وإليه أشار بقوله ويسمى اقتضاء .

ومن الأصوليين : من جعل دلالة اللفظ على مقدر يتوقف عليه صدق الكلام داخلاً فى قسم الاقتضاء أيضاً ، كدلالة قوله صلى الله عليه وسلم : د رفسع عن أمى

الخطأ والنسيان (١) ، على رفع الإثم ، وعبارة الكتاب لاتتافى ذلك ولا تقتضيه ، لأنها لا تقتضى إحصار الاقتضاء في المذكور فيه .

نعم ، تقتضى أن يكون ذلك من قبيل ما دل عليه اللفظ بمنطوقه لأنه لم يده في أقسام المفهوم بل في المنطوق والغزالي على الاقتضاء بجمله أفسامه من المفهوم .

الثالث: اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق لمدا ل ذلك المركب في الحكم ويسمى أقوى الخطاب لأن أقوى الكلام ما يفهم منه قطعاً ، وهذا كذلك ، ويسمى أيضاً لحن الخطاب ، لأن لحن الكلام عبارة عن معناه ، ومنه قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) (٢١) أى معناه وربما سماه الشافعى رضى الله عنه بالجلى ، واختلفوا في أن دلالة النص عليه ، هل هي لفظية ، أم قياسية ، والذي عليه الجمهور أنها قياسية . قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : وهو الصحيح ، لأن الشافعى سماه القياس الجلى .

وهذا الثالث : أعنى مفهوم الموافقة تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق ، كدلالة تحريم التأفيف من قوله تعالى (ولا تقل لها أف) على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى الذى هو أبلغ من التأفيف . وتارة يكون مساوياً له كدلالة جواز المباشرة من قوله تعالى (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) (٣) على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً ، لأنه لو لم يجر ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة إلى طلوع الفجر بل كان يجب قطعها مقدار ما يسمع فيه الغسل قبل طلوع الفجر ، وإنما ذكر المصنف مثاليه ليعلم أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم ، كالمثال الأول ، وقد يكون مساوياً كالثاني : وهذا هو المختار .

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق ، باب « طلاق المسكره والناسى » ، (٦٥٩/١) بلفظ « إن الله تجاوز عن أمى الخطأ والنسيان ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وقال : على شرط الشيخين .

- (سبل السلام ٣ / ١٧٦ ، ١٧٧) .
- (٢) سورة محمد صلى الله عليه وسلم — (آية ٣٠) .
- (٣) سورة البقرة (آية ١٨٧) .

وممنهم : من اشترط الأولوية في مفهوم الموافقة وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة حيث قال في البرهان : نحن نسرده معاني كلامه في الرسالة ، ثم قال : أما مفهوم الموافقة فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق الحكم في المنطوق من جهة الأولى . انتهى . وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحاق في شرح المعع وغيره ، وعليه جرى ابن الحاجب ، لكنه قال بعد ذلك في مقدم المخالفة : شرطه ألا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ، فاضطرب كلامه .

الرابع اللازم عن المركب وهو مخالف لمدلول المركب في الحكم وهذا هو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وهو أصناف ذكر المصنف منها أربعة : وذهب أبو حنيفة إلى نفس القول بمفهوم المخالفة مطلقاً ووافقه جمع من الأصوليين .

قال إمام الحرمين : وأما منكر الصيغ لما يتطرق إليها من تقابل الظنون فلا شك أنهم يتكرون المفهوم ، فإن تقابل الظنون فيه أوضح فهو بالتوفيق أولى وشيخنا أبو الحسن مقدم الموافقة وقد فعل التقلد عنه رد الصيغة والمفهوم ، وفي كلامه ما يدل على المفهوم والقول به ، فإن تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (١) وقال لما ذكر الحجاب في إذلال الأشيياء أشعر ذلك بتقيضه في السعداء ، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكرى الصيغ على ما اعتقده معظم المتقلد ، ولكنه قال في مفارقاته مع أصحاب الوعيد بابتكار الصيغ وآل سر مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه ، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون ، وقد باح القاضي رضي الله عنه بجحد الصيغ وصرح بنق المفهوم .

قال : (الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على تفيه عن غيره ، وإلا لما جاز القياس خلافاً لأبي بكر الدقاق) .

هذه المسألة في مفهوم الاسم ومفهوم الصفة اللذين هما من جملة أصناف دليل

(١) سورة المطففين (آية ١٥) .

الخطاب ، أما مفهوم الاسم فنقول : تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان أو اسم جنس مثل قولك : قام زيد ، أو قام الناس ، لا يدل على نفي الحكم عما عداه خلافاً لأبي بكر الدقاق والخبابة ، وقد سغه علماء الأصول الدقاق ، ومن قال بمقالته ، وقالوا : هذا خروج عن حكم اللسان وانسلاخ عن مفاوصات الكلام فإن من قال رأيت زيدا لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً ،

قال إمام الحرمين : وعندى أن المبالغة في الرد عاياه برف ، لأنه لا يظن بذي العقل الذي لا يتحرف كلامه عن سنن الصواب أن يختص بالذكر ملقياً من غير غرض ، وحاصل ما اختاره إمام الحرمين أن التخصيص يتضمن غرضاً مبهماً ، ولا يتعين انتفاء غير المذكور ، ثم قال : وأنا أقول وراي ذلك : لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما عدى المسمى بلبته ، فإن الإنسان لا يقول : رأيت زيدا وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره ، فإن هو أراد ذلك قال : إنما رأيت زيدا أو ما رأيت إلا زيدا هذا كلامه ، وحكى ابن برهان في كتابه في أثناء المسألة مذهباً ثالثاً عن بعض علمائنا وهو الفرقة بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص فقال : إن تخصص اسم النوع بالذكر دل على نفي الحكم عن غيره ، ومثل له ابن برهان بما إذا قال في السود من الغنم زكاة ، وإن تخصص اسم الشخص بتل : قام زيد فلا يدل ، ثم قال ابن برهان : وهذا ليس بصحيح ، لأن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص ، إلا أن مدلول أسماء الأنواع أكثر ، وهما في الدلالة متساويان ، إذا عرفت هذا فقد استدلل في الكتاب على مذهب الجمهور بأن تعليق الحكم على الاسم لو دل على نفيه عن غيره لما جاز القياس ، واللازم بالحل وبيان الملازمة أنه لو دل لسكان الدليل الدال على ثبوت الحكم في الأصل المقيس عاياه كالنص الدال على أن البر ربوى مثالا ، وإلا على نفي الحكم عن الفرع المقيس كالأرز في مثالا ، والفرض أن القياس قاض بالخالفه فمضى عمل بالمفهوم بطل القياس ، وقد ضحك هذا الدليل بأن التعارض بين مفهوم اللقب والقياس غير متصور ، لأن من شرط القياس مساواة الفرع للأصل ، وشرط مفهوم المخالفة ألا يكون المسكوت عنه أولى ولا مساوياً فلا مفهوم إذا أمع المساواة ولا قياس مع عدم المساواة ، وأبدى والذي رحمه الله في تضعيفه وجهاً أحسن من هذا لا مزيد على بلاغته ، فقال : للدقاق أن يقول : المفهوم يدل على الإباحة فيما عدا البر والقياس

إنما يدل على التحريم فيما شارك البر في المعنى ، كالأرز والخص دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرهما ، فغاية ما يفعل القياس حيثئذ أن يخصص المفهوم ولا بدع في تخصيص المفهوم بالقياس ، بل ولا في تخصيص المنطوق .

(فائدة) في كتاب الأستاذ أبي إسحاق في أصول الفقه أن شيخه ابن الدقاق هذا ادعى في بعض مجالس النظر بيغداد صحة ما قاله من مفهوم اللقب فألزم وجوب الصلاة ، فإن الباري تعالى أوجب الصلاة فهل له دليل يدل على نفي وجوب الزكاة والصوم وغيرهما ، قال فبان له غلظه وتوقف فيه .

قال : (ويأجدي صفى الذات مثل ؛ في سائمة الغنم زكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى ، خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي) .

هذا مفهوم الصفة وهو مقدم المفاهيم ورأسها ، وقد قال إمام الحرمين : ولو عبر مبر عن جميع المفاهيم بالصفة لسكان ذلك متقدماً فإن المحدود والمحدود موصوفان بعددهما ووحدهما ، وكذا سائر المفاهيم ، وقول المصنف : ويأجدي ، هو معطوف على قوله تعليق الحكم بالاسم ، أى وتعليق الحكم بإحدى صفى الذات أو أحد أوصافها يدل على نفي الحكم عن الصفة الأخرى ، مثال مفهوم الصفة قوله صلى الله عليه وسلم : د في سائمة الغنم زكاة ، (١) وهو حديث معناه ثابت في الصحيح فإن الغنم ذات والسوم والعلف وصنمان يعثورانها وقد علق الحكم بأحدهما ، وهو السوم وكذلك قوله تعالى : (ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المؤمنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات) (٢) وقد اختلفوا في هذا المفهوم فذهب الجمهور وكبيرهم الشافعي وأبو الحسن وأبو عبيدة معمر بن المثنى وجمع كثير

(١) رواه البخارى بمعناه في كتاب أبي بكر الصديق في كتاب الزكاة ، باب زكاة الغنم (٢ / ١٤٦) ولفظه د في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة .

كما رواه أبو داود - كتاب الزكاة د باب في زكاة السائمة ، (١ / ٢٥٨)

(٢) سورة النساء آية (٢٥) .

من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يدل على النقي واختاره المصنف ، ثم اختلف هؤلاء في أنه هل يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً سواء كان من جنس الميث فيه أم لم يكن أو يختص بما إذا كان من جنسه مثاله إذا قلنا في النغم السائمة زكاة هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً سواء كانت معلوفة الغنم أم الإبل والبقرة ، أو يختص بالنقي عن معلوفة الغنم ، وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد في كتابه في أصول الفقه عن أصحابنا ، وقال : الصحيح تخصيصه بالنقي عن معلوفة الغنم فحسب ، وذهب أبو حنيفة والفاضل وأبو بكر وأبو العباس بن سريج وإمام أصحابنا والفعال الشاشي والقرابي وجماعة إلى أنه لا يدل واختاره الأمدى وفرق أبو عبد الله البصري فقال بالمفهوم في الخطاب الوارد لبيان المجمل كقوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم » فإنه ورد بياناً لقوله تعالى : (وآتوا الزكاة) والوارد للتعليم كقوله عليه السلام : « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة » (١) الحديث والوارد فيما اتقى عنه الصفة إذا كان داخلاً تحت المصنف بها نحو الحكم بالشاهدين والشاهد الواحد ، فإن الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين ، وفرق إمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب فقال بمفهوم الأول دونه .

الثاني : وقد اطلعه في الكتاب تبعاً للإمام النقل عنه في إنكار مفهوم الصفة

وليس بجيد .

وقال الإمام : إنه لا يدل على النقي بحسب وضع اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام . هذا تحرير الخلاف في المسألة . وأما محل النزاع فهو كما أشار إليه المصنف بقوله ما لم يظهر ، أي إنما يدل عن التامتين به إذا لم يظهر لتعليق الحكم بالصفة المذكورة فائدة أخرى مغايرة لنفي الحكم عما عداها ككونه جواباً عن سؤال سائل عن حكم إحدى الصفتين ، أو خارج يخرج الغالب أو غير ذلك ، مثل قوله : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) فإن قوله من دون المؤمنين لا مفهوم له ، لأن النهي عن موالاة الكافرين عام فيمن وإلى المؤمنين ومن لم يوالهم ، وإنما معنى قوله من دون المؤمنين أن لكم في موالاة المؤمنين مندوحة

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي ، ولفظ ابن ماجه : « والمبيح قائم بعينه ،

وفي رواية لأحمد « والسلعة كما هي ،

(المتفق من أحاديث الأحكام لابن تيمية ص ٤٥٧ ، ٤٥٨)

عن موالاته الكافرين فلا تؤثرهم عليهم . ففي هذه الاشياء لا يدل على نفي الحكم عما عدا الصفة المذكورة كما نقله المتأخرون من الأصوليين وقد نازع إمام الحرمين فيما إذا خرج مخرج الغالب بعد أن نزل عن الشافعي ما قلناه من أنه لا مفهوم حينئذ . وأطال الكلام فيه ، والشيخ عز الدين بن عبد السلام قال : القاعدة تقتضي العكس ، وهو أن الوصف إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما إذا لم يكن غالباً ، وذلك لأن الوصف الغالب على الحقيقة يدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة ، فالتكلم يكتفي بدلالة العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه ، فإذا أتى بها مع أن العادة كافية فيها دل على أنه إنما أتى بها لتدل على سلب الحكم عما عداه لا انحصار غرضه فيه ، وأما إذا لم يكن عادة فقد يقال : إن غرض التكلم بتلك الصفة أن يفهم السامع أن هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة .

وقد أجاب القرآني عن هذا بأن الوصف إذا كان غالباً لازماً لتلك الحقيقة في الذهن بسبب الشهرة والعامة فذكره إياه مع الحقيقة عند الحكم عليها لعله لحضوره في ذهنه لا لتخصيص الحكم به ، وأما إذا لم يكن غالباً فالظاهر أنه لا يذكر مع الحقيقة إلا لتقييد الحكم به لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ ، فاستحضاره معه واستجلابه لذكره عند الحقيقة عند الحكم ، إنما يكون لفائدة ، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى فيتعين التخصيص ، وهذا الجواب صحيح .

فإن قلت : هذا لا يتضح بالنسبة إلى كلام الله تعالى لعله بالغالب وغير الغالب على حد سواء .

قلت : هذا السؤال أورده الشيخ صدر الدين بن المرحل في كتابه الاشياء والظواهر ، وقد ذكر اختلاف الأصوليين في أن العام هل يشمل الصورة النادرة فقال : هذا الخلاف لا يبين لي حرمانه في كلام الله تعالى ، لأنه لا يخفى عليه خافية فهو يعلم ذلك النادر وقال : وإنما يتبين لي دخوله في كلام الآدميين وقد أجيبت عنه في كتابي الاشياء والظواهر بما لو عرض على ذوى التحقيق لتلقوه بالقبول .

فقلت : الخلاف جار في كلام الله تعالى لا للمعنى الذى ذكره ابن المرحل ، بل لأن كلام الله تعالى منزل على لسان العرب وقانونهم وأسلوبهم ، فإذا جاء فيه لفظ عام تحته صورة نادرة ، وعادة العرب إذا أطلقت ذلك اللفظ لا تترك الصورة بياها يقول : هذه الصورة ليست داخلية في مراد الله تعالى من هذا اللفظ ، وإن كان علماً بها ، لأن هذا اللفظ يطلق عند العرب ولا يراد هذه الصورة ، كما يجيء في القرآن ألفاظ

كثيرة يستحيل وقوع معانيها من الله تعالى ، كالترجي والتنى والفاظ التشكيك وكل ذلك متف في جانبه تعالى ، وإنما تجيء ليكون القرآن على أسلوب كلام العرب .

قال : (لنا أنه المتبادر من قوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم ، ومن قولهم الميت اليهودى لا يبصر ، وإن ظاهر التخصيص يستدعى فائدة ، وتخصيص الحكم فائدة وغيرها متف بالأصل فيتعين ، وإن الترتيب يشعر بالعلية كما استعرفه ، والأصل ينفي علة أخرى فيتبنى باتتمائها قيل لودل لدل إما مطابقة أو التزاماً . قلنا: دل التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى ، قيل : ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك . قلنا : غير المدعى) .

استدل على أن مفهوم التسفة حجة بثلاثة أوجه :

الأول : أنه يتبادر إلى الفهم حيث كان ، كما أن من سمع ما رواه البخارى ومسلم من قوله ﷺ : « مطل الغنى ظلم » (١) فهم أن مطل من ليس بغنى ليس ظلماً ، وقد فهم ذلك من الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة ، وكذلك الشافعى ، وهو إمام اللغة وابن مجدتها ، والتمسك بقول الشافعى وأبي عبيدة أولى من التمسك بقول أعرابي جلف ، وكذلك أهل العرف يتبادر إلى فهمهم من قول الناقل الميت اليهودى لا يبصر أن الميت الذى ليس هو يهودى يبصر ، بدليل أنهم يسخرون من هذا الكلام ، ويضحكون منه ، وإنما ذكر المصنف هذين المثالين ليعين أن المتبادر إلى الفهم فى الأول عند أهل اللغة ، وفى الثانى : عند أهل العرف فيجتمع التبادر من الجهتين ، وهذا من محاسنه .

وقد اعترض إمام الحرمين على التمسك بفهم الشافعى وأبي عبيدة فقال: هذا المسلك

(١) رواه البخارى فى كتاب الحوالات ، « باب فى الحوالة » ، (١٢٣ / ٣) .
ومسلم (٢٤ / ٥) « باب تحريم مطل الغنى وصحة الحوالة » ، وأبو داود - كتاب
اليبوع ، « باب فى المطل » ، (٢٢٢ ، ٢) كما رواه الترمذى ، تحفة الاحوذى (٥٣٥ / ٤)
والنسائى (٢٧٨ / ٧) كتاب اليبوع ، « باب مطل الغنى » .

فيه نظر ، فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسالكهم
في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي الجلف منطلقه طبعه فيقع التمسك
بمطلوبه ومشوره .

الوجه الثاني : أن ظاهر تخصيص الحكم بالصفة يستدعي فائدة صرنا للكلام
عن اللغو وتلك العائدة ليست إلا نفي الحكم عما عداها لأن غيرها متب بأصل
فتعين هي ، ولأن الكلام فيما إذا لم يظهر للتخصيص ، فالذكر فائدة أخرى .

فإن قلت : هذا يلزمكم في مفهوم اللقب .

قلت : اللقب له فائدة تصحيح الكلام ، إذ الكلام بدونه غير مفيد
بخلاف الصفة .

الثالث : أن الحكم المرتب على الخطاب المقيد بالصفة معلول تلك الصفة كما
ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس من أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر
بالعلية ، والأصل عدم علة أخرى ، لانا إن جوزنا التعليل بعلتين فلا شك أن
الأصل عدمه ، وإذا لم يكن له علة غير الوصف لزم انتفاء الحكم فيما اتقى عنه
الوصف ، لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول .

قال : قيل : إن احتج الخصم بوجهين :

أحدهما : أنه لو دل تخصيص الحكم بإحدى الصفتين على نفيه عما عداها لدل
عابه إما بالمطابقة أو بالالتزام ضرورة انحصار الدلالة فيهما ، فإن المراد بدلالة
الالتزام هنا دلالة اللفظ على لازم مسماه ، واللازم أعم من الجزء والوصف فيشتمل
دلالة التضمن ، لسكنه لا يدل بالمطابقة لأن ثبوت الحكم في إحدى الصفتين ليس
عين ثبوته في الأخرى ، لأن قوله : زكوا عن الذنم السائمة ، غير موضوع لنفي
الزكاة عن المعلوفة ، فالدال على أحدهما بالمطابقة لا يدل على الآخرها ، وإنما قلنا :
إنه لا يدل بالالتزام ، لأنه إن كان التضمن فواضح لأن نفي الحكم عما عدا
المذكور ليس جزءاً لثبوته في المذكور ، وإن كان الالتزام المعرف في تقسيم
الالفاظ فلأن شرطه سبق الأذن من المسمى إليه ، والسامع قد يتصور وجوب

الزكاة في السائمة ، ويفعل في تلك الحالة عن استحضار الحكم على المعلوفة بتقوى أو إثبات ، بل قد يفعل عن تصور المعلوفة .

وأجاب في الكتاب بأنه يدل عليه بالالتزام لما ثبت من أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، وأن الأصل عدم علة أخرى ، فانتفاء الحكم عما عدا تلك الصفة من لوازم ثبوته لها لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي ، فالدال على ثبوت الحكم للصفة المخصوصة بالذكر مطابقة يدل على نفيه عما عداها التزاما . قوله المساوي أراد به ألا يكون له علة أخرى احترازاً عما يكون له علة أخرى كالحرارة ، فإنها معلولة للنار وللشمس فلو كانت له علة أخرى لم يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المادول لجواز ثبوته بالعلة الأخرى ، هذا تقرير الجواب . ولقائل أن يقول : إنما يتأتى هذا عند من لا يشترط في دلالة الالتزام اللزوم البين ويستكتفى باللائم الخارجى سواء كان لزومه بواسطة أم بغير واسطة .

الوجه الثاني : أنه لو دل لما كان حكم المنطوق به ثابتاً مع عدم الصفة ، لكنه ثابت كما في قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) (١) فإن قتل الأولاد محرم في الحالتين .

وأجاب بأن هذا غير المدعى ، لأننا لم ندع أن مفهوم الصفة حجة إلا فيما إذا لم يظهر له فائدة أخرى كما تقدم ، وهنا قد ظهرت له فائدة وهي خروجه مخرج الغالب لأن غالب أحوالهم أنهم لا يقتلون أولادهم إلا عند خشية الفقر .

هذا جواب المصنف . والحق أن هذا ليس بما نحن فيه ، لأن دلالة على حرمة القتل عند انتفاء خشية الإملاق من باب الأولى فهو من أقوى الخطاب لا من دليله .

فإن قامت : ديب أن هذه الآية لا تدل لما ذكرناه ، ولكن آية أخرى مؤيدة له وهي قوله تعالى (ما للذالين من حميم ولا شفيح يطاع) (٢) فلو كان مفهوم الصفة حجة لازمة أقول بأن لهم شفيحاً لا يطاع .

(١) سورة الإمبراء آية (٣١)

(٢) سورة ظافر آية (١٨)

قلت: هذه الصفة لما فائدة أخرى غير التخصيص، فلا يكون من محل النزاع. وقد ذكر والدي أيدى الله تعالى في تفسير هذه الآية ست فوائد لهذه الصفة .

الحداهما : أنها الذى يتشوق إليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه فكان التصريح بنفيها نفياً قطعاً لأطباع الظالمين ومظالمهم ، ليقطعوا إياهم، لأن من كان متشوقاً إلى شيء فصرح له بأنه لا يبلغه كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ عام شامل له. أو مستلزم إياه فلم يقصد بهذه الصفة التخصيص وإنما قصد ما ذكرناه .

الثانية : أن من الشفعاء من لا يقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلاً ، ومنهم مقبول الشفاعة، وهو المقصود فنص عليه تحقيقاً لمن قصد نفيه، وهى صفة مخصصة وقدم هذا الفرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه ، وهذه الفائدة مغايرة للأولى ، لأن هذه فى آحاد الشفعاء ، وتلك فى صفة شفاعتهم .

الثالثة : ما يدل عليه مادة يطاع ، والغالب فى الشفاعة استعمال لفظ القبول والنفع وما أشبههما ، أما الطاعة فإنما تقال فى الأمر فكان ذكرها ههنا لتسكئة بديعة وهى أنه لما ذكر الظالمين ، وشأن الظالمين فى الدنيا القوة ، والمتكلم لهم بمنزلة من يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك فى الآخرة تسكيناً وحسرة ، فإن النفس إذا ذكرت ما كان عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها .

الرابعة : أنه إشارة إلى هول ذلك اليوم العصيب وأن شدة بلغت مبلغاً لا يرفع فيه إلا شفيح له قوة ورتبه أن يطاع لو وجد ، وهو لا يوجد ، وهذه قريبة من التى قبلها إلا أنها بحسب الحاضر ، وتلك بحسب الماضى .

الخامسة : التنيه على ما فضل الشفيح لأجله كقول المغلوب الذى ليس عنده أحد : ما عندى أحد بنصرنى ، تنبيهاً على أن مقصوده النصرة .

السادسة : فائدة ذكرها الرمحشمرى وفهمها يتوقف على تحرير كلامه وفيه نظر طويل ، وقد تكلم عليه الشيخ الإمام والذى أبلغ كلام وأحسنه ، ولولا خشية التطويل والخروج عن مقصد الشرح لا استوعبنا ذكره ، فإنه عما يشح به اللبيب ويثبط به ذر الذهن السليم .

(قاعدة) أصل وضع الصفة أن تجيء ، إما للتخصيص أو للتوضيح ، ويكثر مجيئها للتخصيص في التكرات والتوضيح في المعارف ، نحو مررت برجل عاقل ، وبزيد العالم . وقد تجيء لمجرد الثناء كصفات الله تعالى ، أو لمجرد الذم نحو : الشيطان الرجيم ، أو للتوكيد مثل : نفخة واحدة ، أو للتجنين مثل : زيد المسكين .

وهذه الأقسام لا مفهوم لها ، وقد يعبر عن التخصيص بالشرط عن التوضيح بالتعريف ، والمعنى واحد ، ولما احتمل كون كل منهما مراداً وفع في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة أما كن اختلف فيها العلماء ، وفي الحكم المرتب عاينها لأجل اختلافهم فيها ، فمن ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) (١) فقوله لا يقدر على شيء متردد بين أن يكون للتوضيح أو للتخصيص ، فإن كان الأول كان فيه دلالة لمذهب الشافعي رضي الله عنه ، أن العبد لا يملك شيئاً ، ويكون معنى الآية ، أن هذا شأن العبد ، كما في قوله مملوكاً قبل ذلك ، فإنه للتوضيح لا محالة ، وإن كان قوله (لا يقدر على شيء) للتخصيص كان فيه دلالة لمذهب مالك .

والقديم عندنا أن العبد يملك بالتدليك لأن معنى الآية أن العبد قد يملك وقد لا يملك ، والوصف يخص المثل بمن لا يملك شيئاً ولا يقدر عليه .

ومنها قوله ﷺ لصفوان بن أمية لما استعار منه : بل عارية مضمونة ، إن كان للتوضيح ، كان فيه دليل المذهب الشافعي أن العارية مضمونة ، وأن هذا شأنها ؛ وإن كان للتخصيص كان مستنداً لأبي حنيفة في أنها غير مضمونة ما لم يتدرط ،

ومنها : إذا قال لزوجته إذا تظاهرت من فلانة الأجنبية ، فأنت على كذا أمر أمي ثم تزوجها فظاهر منها ، فهل يصير مظاهراً من الزوجة الأولى ؟ فيه وجهان :

أحدهما : أنه يصير مظاهراً ويكون لفظ الأجنبية للشرط وهو للتخصيص ، فكأنه علق ظهاره من الزوجة على ظهاره من تلك في حال كونها أجنبية وذلك تعليق على ما لا يكون ظهاراً شرعياً فلا يصح من الأولى .

ومنها إذا حلف لا يأكل من لحم هذا الجمل ، فصار كشيء فأكله ففيه خلاف
منهم من خرجه على هذه القاعدة ، ومنهم من خرجه على تغليب الإشارة والعبارة ،
ومن هنا ينعرج القول إلى مسائل الإشارة والعبارة .
وقد ذكرنا في كتابنا ، الأشياء والنظار ، عند ذكر هذه القاعدة من مسائلها
ماتر به عين ناظره ، والله أعلم .

قال: (الخامسة: التخصيص بالشرط مثل: (وإن كن أولات حمل فأنة قوا عليهن)
فإنه يقتضي المشروط بانتعائه . قيل تسمية إن حرف شرط اصطلاح. قلنا : الأصل
عدم النقل ، قيل يلزم ذلك لو لم يكن الشرط يدل. قلنا : حيثئذ يكون أحدهما ، وهو
غير المدعى . قيل: (ولانكروها فتياتكم على البناء إن أردن تحصناً) ليس كذلك
قلنا : لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه) .

هذا مفهوم التمرط ، وهو أقوى من مفهوم الصفة ، ولذلك قال به بعض من
لا يقول بمفهوم الصفة ، كابن سريج ، وبالغ إمام الحرمين في الرد على منكرينه .
وأما القراني فإنه صمم على إنكاره فقال : الصحيح عندنا ما ذهب إليه القاضي
من إنكاره .

واعلم أن محل الخلاف في مفهوم الشرط فيما إذا قال : من جاءني أكرمه ،
وأماها من صيغ الشرط نحو : متى ، وإذا أن هذه الصيغة الدالة بمنطوقها على الزام
من يجيء هل هي دالة بمفهومها على عدم إكرام من لم يجيء ؟ هذا محل النزاع ، وكذلك
في مفهوم النفقة وغيره ، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند
العدم لا على أصل العدم عند العدم ، فإن ذلك ثابت بالأصل قيل أن يتنطق الناطق
بكلامه ، وكذا في سائر المفاهيم ، مثال مفهوم الشرط قوله تعالى (وإن كن أولات
حمل فأنفقوا عليهن) (١) دل بالمنطوق على وجوب النفقة على أولات الأحمال ، فهل
يدل بالمفهوم على العدم عند العدم حتى يستدل به على منع وجوب النفقة للبعثة
الحائل ؟

والذي اختاره المصنف تبعاً للإمام والجاهير وهو مذهب الشافعي رضي الله

عنه ، أنه يدل ، ودليله أن النحويين قالوا : إن كلمة إن حرف شرط ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ، واعتراض الخصم على هذا على الدليل بثلاثة أوجه :

أحدها : أن تسمية إن حرف شرط من الاصطلاحات المجازية ، كتسميتهم الحركات المختصة بالرفع والجرح والنصب ، وإن لم تكن هذه الأسماء موجودة في أصل اللغة ، وأجاب بأن الأصل أن تكون تسميتهم له حرف شرط مطابقته للوضع اللغوي ، وألا يلزم النقل ، وهو خلاف الأصل ، وهذا الجواب ذكره الإمام وغيره ، وفي النفس منه شيء ، فإن المصنف لا يكابر في أن هذه الاصطلاحات حادثة بعد أصل الوضع ، ولكن سبيل الانفصال عن السؤال أن يقال : نحن إنما كلفنا في المعلق على شيء بأداة يفهم منها العرب ما يطلق عليه المصطلحون الشرط ، وهذا الذي يفهم من الشرط ليس مكسباً من تسميته شرطاً والحاصل أن المصطلح ، إنما هو للتسمية للمعنى السابق المفهوم عند العرب والخلاف في مفهوم الشرط ، إنما هو في ذلك للمعنى الذي كانت العرب إذا أطلقت أداة الشرط تفهمه ، هل هو الحصول عند الحصول ، والعدم عند العدم ، أو مجرد الحصول عند الحصول .

الاعتراض الثاني : أما لا نسلم أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط على الإطلاق ، وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه أما إذا كان ذا بدل فلا يلزم ذلك كالوضوء فإنه شرط في الصلاة ولا يلزم من انتفائه انتفائها لجواز أن توجد بالتييم ، وأجاب بأن المدعى أن الشرط يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وما ذكرتموه لا ينتقض هذه الدعوى ، لأن الشرط في الحالة التي ذكرتموها وهي الصلاة أحد الأمرين ، وأحد الأمرين لا ينتفي إلا بانتفائهما جميعاً ، وما لم ينتفيا لا ينتفي الشرط لأن مسمى أحدهما باق ، وهذا غير مدعانا إذ المدعى فيما هو شرط بعينه ، ويمكن أن يقال : وهذا غير مدعانا أي أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ، لأن الشرط والحالة هذه أحدهما ، ولم ينتف ولو انتفى لم تصح الصلاة ، وهذا أحسن من تقريره على لفظة غير ، ونسخ الكتاب مختلفاً لأن غيراً تصحف بعين .

الاعتراض الثالث : أنه لم لو كان مفهوم الشرط حجة لكان قوله تعالى :

(ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) (١) دالا على أنهن إذا لم يردن التحصن يجوز إكراههن على البغاء ، وأجاب بأن لا نسلم أنه ليس كذلك ، أى لا نسلم عدم انتفاء الحرمة عند عدم إرادة التحصن ، بل حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن متفعية لامتناع تصور الإكراه حيثئذ ، فإن الإكراه إنما يتصور على ما لا يريد الإنسان المكروه ، لأنه حمل الشخص على مقابل مراده ، فإذا لم يتصور الإكراه جاز أن يقزل : ليس بجرام ، لأنه ليس بمتصور ، والحرمة فرع كونه متصوراً .

فإن قلت : ما فائدة قوله (إن أردن تحصناً) حيثئذ؟ قلت : لعل المراد التنصيص على قبح فعلهم ، والنداء بتشنيع أمرهم . واعلم أن الشرط قد يأتي ولا مفهوم له وهو فيما إذا ظهرت له فائدة غير تخصيص الحكم كما قلنا في مفهوم الصفة ، وكما في قوله : (إن أردن تحصناً) ، فإن له فائدة ، وهى ما أشرنا إليه وكما في قوله تعالى : (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) ، وقول القائل لابنه أظنني إن كنت ابني ، والمراد التنبيه على السبب الباعث للأمور به لا تقييد الحكم ، فكل هذا ليس محل النزاع .

قال : (السادسة : التنصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) .

اختلفوا في أن تعليق الحكم بعدد مخصوص هل يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً ؟ فذهب طوائف إلى أنه يدل وهو المنقول عن الشافعي مما نقله الماوردي في باب بيع الطعام قبل أن يستوفي ، وإمام الحرمين والغزالي .

وقال آخرون : إنه لا يدل وهو رأى القاضي وإمام الحرمين ، وبه قطع المصنف ، وأما الإمام فاختار أن الحكم المقيد بعدد إن كان معلول ذلك العدد ثبت في الزائد لوجوده فيه كما لو حرم جلد مائة أو حكم بأن القلتين يدفعان حكم النجاسة وإلا لم يلزم كما لو أوجب جلد مائة ، والناقص عن ذلك العدد إن كان داخلاً فيه ، وكان الحكم إيجابياً أو إباحتة ثبت فيه كما لو أوجب أو أباح جلد مائة ، وإن كان تحريمياً

(١) سورة النور (آية ٢٣) .

فلا يلزم ، وإن لم يكن داخل فيه كالحكم بشهادة شاهد واحد ، فإنه لا يدخل في الحكم بشهادة شاهدين ، فالتحريم قد ثبت فيه بطريق الأولى ، والإيجاب والإباحة لا يلزمان .

قال : فثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو نقص إلا بدليل منفصل . ومن حجج القائلين بهذا المذهب أنه لما نزل قوله تعالى (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) (١) قال النبي ﷺ والله لأزيدن على السبعين ، فقد فهم سيد العرب العرابة من الآية حكم ما زاد على السبعين بخلافه .

ومن الناس من أجاب عن هذا بأن العدد كما لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا يدل على إثباته بل هو مسكوت عنه ، ففعل النبي ﷺ قال ذلك رجاء لحصول الغفران لهم ، بناء على حكم الأصل إذ كان جواز المغفرة ثابتاً قبل نزول هذه الآية .

قال الغزالي : الأظهر أن الخبر غير صحيح ، لأنه ﷺ أعرف الخلق بمعاني الكلام ، ولفظ السبعين ، إنما جرى مبالغة في اليأس وعلماً للطمع في الغفران فإن العرب تستعمله في ذلك كقول النائل : اشفع أو لا تشفع ، لو شفعت سبعين مرة لما أفاد .

وقول الغزالي إن الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح متعلق من إمام الحرمين ، فإنه قال : هذا لم يصححه أهل الحديث ، وإمام الحرمين تلقى ذلك من القاضي أبي بكر فإنه قال في مختصر التقريب : هذا الحديث ضعيف غير مدون في الصحاح وهذا باطل ، فإن الحديث ثابت صحيح مدون في البخاري ومسلم .

وقول الغزالي السبعين للمبالغة في قطع اليأس متعلق من القاضي أيضاً ، فإنه قال : من شد اعترافاً من العربية لم يخف عليه أن المقصود منه قطع موارد الرجاء دون التحليق على السبعين ، وكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عن أفصح من نطق بالضاد . والحق أن الجواب الأول أسد من هذا ، وقد ذكره القاضي أيضاً مختصراً

التقريب ، وأما ما أعلق به بالقاضى فى إنكار الحديث فغير معتمد لأن السبعين وإن
فطلقت العرب بها للبالغة تارة فقد نطقت بها للتقيد بالعدد المخصوص أخرى ، بل
العدد المخصوص هو حقيقتها ، وقول القاضى : المقصود قطع موارد الرجاء دون
التعليق على السبعين ، لا يصح مع ثبوت الحديث ،

(خاتمة) قال والذى رحمه الله : التحقيق عندى أن مفهوم العدد ، إنما يكون
حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد كائين وعشرة ، أما المعدود فلا يكون
مفهومه حجة كقوله وَاللَّهِ وأحلت لنا ميتتان ودمان ، فلا يكون عدم تحريم ميتة
ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد ، لكن الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله وَاللَّهِ وإذا
بلغ الماء قلتين (١) والذى لا يتجه غيره هو ما ذكرناه ، وذلك لأن العدد شبه
للصفة لأن قولك فى خمس من الإبل فى قوة قولك : فى إبل خمس ، يجعل الخمس
صفة للإبل ، وهى إحدى صفى الذات ، لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل
أو أكثر ، فلما قيدت وجوب الشاة بالخمسة فهم أن غير ما بخلافه . فإذا قدمت لفظ
العدد كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منهم انتفاء الحكم
عما عداه فصار كالتعب ، والتعب لا فرق فيه أن يكون واحداً أو مثني ، ألا ترى
أنك لو قلت : رجال لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص
بالعدد ، فكذلك المثني لأنه اسم موضوع لاثنين ، كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد
فمن ثم لم يكن قوله : ميتتان يدل على نفي ميتة ثالثة كما أنه لو قال : أحلت لنا ميتة
لم يدل على عدم حل ميتة أخرى ، نعم هنا بحث ينشأ منه تفصيل ، وهو أن المثني
من جنس تارة يراد به ذلك الجنس ، ويكون جانب العدد مغموراً معه وتارة يراد
العدد من ذلك الجنس ، ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول تقول : جاني رجلان
لا امرأتان ، فلا ينافى ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة ، وإذا أردت الثاني تقول :

(١) حديث صحيح ، رواه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب ما ينجس الماء
(١٥/١) والنسائي فى كتاب النياه ، باب التوقيت فى الماء (١٤٢/١) وابن ماجه فى
فى كتاب الطهارة ، باب مقدار الماء الذى لا ينجسه شئ ولغظته ، وإذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل الخبث ،

وفى بعض الروايات لم يحمل خبثا ،

جاءني رجلان لا ثلاثة ، فلا ينافي ذلك أنه جاءه نسوة ، وكذلك المفرد تقول
جاءني رجل لا امرأة أو جاني رجل لا رجلان ، فإن كان في الكلام قرينة لفظية
أو حالة تبين المراد اتبعت ، وعمل بحسبها وإلا فلا دليل فيه لواحد منها ، وقوله :
« أحلت لنا ميتتان ، سبقت لبيان حل هاتين الميتتين ، وليس فيه إشعار بالحكم
ما سوى ذلك ، وقوله « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » فيه شرط يستغنى به عن
التمسك بمفهوم العدد ، لكن الإمام وغيره مثلوا به في العدد ، وكان لما ذكرته من
البحث لأن قرينة الكلام بقوله : إذا بلغ يقتضى أنه أراد التقييد بهذا القدر
المختص فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة فلدلك صح التمسك به .

قال : (السابعة : النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا والمقارن له إما نص
آخر مثل دلالة قوله : (أفحصيت أمرى) مع دلالة (ومن يعص الله ورسوله
فإن له نار جهنم) على أن تارك الأمر يستحق العقاب ودلالة قوله : (وحله
وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله : (حوزلين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) على
أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، أو إجماع كدلالة ما دل على أن الخال بمنابة الخالة
في إرثها إذا دل نص عليه) .

النص المستدل به على حكم قد يدل بمنطوقه ، وقد يدل بمفهومه ، وهذا
القسمان تقدما وهما داخلان تحت قول المصنف يستقل بإفادة الحكم ، وذلك كقوله :
« زكوا عن الغنم السائمة » فإن منطوقه مستقل بإيجاب زكاتها ، ومفهومه مستقل بعدم
إيجاب زكاة المغلوفة ، وقد يدل لا بمنطوقه ولا بمفهومه بل بانضمامه إلى آخر ،
وهذا هو الذي لا يستقل بل يحتاج إلى مقارن ، فتقول ذلك الآخر المقارن ،
إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو قرينة حال التسلّم ، واقتصر في الكتاب
على ذكر القسمين الأولين : أعنى النص والإجماع الأول النص وهو على وجهين :

أحدهما : أن يدل أحد التصيين على مقدمة من مقدمتي الدليل ، والآخر على
مقدمة أخرى منه ، فيتم بهما الدليل ، مثاله قوله تعالى : (أفحصيت أمرى) (١)

فإنه يدل على أن تارك الأمر عاص ، فإذا ضمه المستدل إلى قوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) (١) فإن هذا يدل على أن العاصي يستحق العقاب وقد دلت الأولى على أن تارك المأمور به يستحق العقاب ، وثانيهما أن يدل أحدهما على ثبوت حكم لشيئين ، والآخر على ثبوت بعض ذلك لأحدهما على التعيين فيتعين الباقي للآخر مثاله قوله تعالى : (وحمله ونصاله ثلاثون شهراً) (٢) مع قوله : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) يدل على أن مدة الفصال حولان ، فيتعين أن يكون الباقي وهو ستة أشهر مدة الحمل فلم من مجموع النصين ، أن أقل مدة الحمل ستة أشهر .

الثاني : الإجماع كدلالة ما روى من قوله ﷺ : «الحال وارث من لا وارث له ، على أن الحال يرث في بعض الأحوال ، وانعقد الإجماع على أن الحالة بمنابته في الإرث والعمران ، فبدل هذا النص بواسطة انضمام الإجماع إليه على أن الحالة أيضاً ترث في حالة يرث الحال .

الثالث : القياس كإثبات الربا في الأرز بواسطة ثبوته بالنص في البر .

الرابع : شهادة حال المتكلم ، كما إذا جاء في الشرع لفظ تردد بين الشرع وغيره ، فإننا نحمله على الشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، مثل ما روى من قوله ﷺ : «الائتان فما فوقهما جماعة ، فإنه يحمل على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع ، لأن الأول أمر شرعي ، وهذا لغوي وقرآن حاله يرجح الحمل على الشرعي لما ذكرناه من كونه مبعوثاً لبيان الشرعيات ، والله أعلم وبه التوفيق .»

* * *

(تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله الباب الثاني في الأوامر والنواهي)

(١) سورة الجن (آية ٢٣) .

(٢) سورة الأحقاف (آية ١٥) .

فهرس

الجزء الأول من كتاب « الإبهاج »

الموضوع	الصفحة
مقدمة المحقق	٥
أهمية هذا الكتاب	٧
المقدار الذي شرحه الإمام السبكي ، الوالد ،	٧
التعريف بتولني الكتاب	٩
القاضي البيضاوي	٩
مولفاته	٩
وفاته	١٠
أسرة السبكي	١١
الإمام السبكي ، الوالد ،	١١
ولادته ونشأته	١٢
مولفاته	١٣
مذهبه وعقيدته	١٤
وفاته	١٤
تاج الدين السبكي ، الابن ،	١٤
نشأته وطلبه للعلم	١٥
مكاته العلمية	١٦
مذهبه وعقيدته	١٧
مصنفاته	١٨
وفاته	١٩
نسخ الكتاب	٢٠
عملي في التحقيق	٢١

الموضوع	الصفحة
٣ مقدمة المؤلف	١٠
١٩ تعريف أصول الفقه	
٢٨ تعريف الفقه	
٢٧ الأداة المنعق عليها	
الباب الاول	
٤٣ في الجسيم	
٤٣ الفصل الاول : في تعريف الحكم	
٤٤ رأى المعتزلة في الحكم	
الفصل الثاني	
٥١ في تقسيم الحكم	
٥١ الكلام على رسم الواجب	
٥٢ هل الفرض والواجب مترادفان ؟	
٥٦ رسم المنذوب	
٥٩ رسم الحرام	
٦٠ رسم المكروه	
٦٠ رسم المباح	
٦٢ الحسن والقيح عند أهل السنة	
٦٣ الحسن والقيح عند المعتزلة	
٦٥ الكلام على الاحكام الوضعية	
٦٨ الصحة والفساد والبطلان	
٧٢ تعريف الاجزاء	
٧٥ الاداء والاعادة والقضاء	
٨١ دفعه، لو ظن المكلف أنه لا يمشى إلى آخر الوقت - الخ	
٨١ الرخصة والعزيمة	

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث	
في أحكام الحكم	٨٤
المسألة الأولى : الواجب المعين والمنجز	٨٤
« تذييب ، الحكم قد يتعلق على الترتيب	٩١
المسألة الثانية : الواجب الموسع والمضيق	٩٣
« فرع ، الواجب الموسع قد يسهه العمر	٩٨
المسألة الثالثة : فرض العين وفرض الكفاية	١٠٠
المسألة الرابعة : وجوب الشيء بوجوب ما لا يتم إلا به	١٠٣
« تفييه ، مقدمة الواجب وأقسامها	١١٢
« فروع ، ما يتوقف عليه الواجب	١١٢
الأول : لو اشتمت المنكوحه بالأجنبية	١١٣
الثاني : لو قال لإحدى زوجتيه إحداكما طالتي حرمتا	١١٣
الثالث : الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجبه	١١٦
المسألة الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه	١٢٠
المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بقى الجواز	١٢٦
المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه	١٣٠
الباب الثاني	
فيما لا بد للحكم منه وفيه : عدة فصول	
الفصل الأول	
في الحاكم وهو الشرع	١٣٥
فرعان :	
الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا	١٣٩
الثاني : حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة	١٤٢
تفييه : علم الحرمة لا يوجب الإباحة	١٤٨

الموضوع	الصفحة
تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب	٢٠٨
أنواع المفرد	٢٠٨
تقسيم الاسم إلى كلي وجزئي	٢٠٨
اسم الجنس وعلم الجنس والفرق بينهما	٢٠٩
الجزئي وأقسامه	٢١٠
تقسيم اللفظ باعتبار ما يعرض له من وحدة وتعدد	٢١١
المفرد	٢١٢
التباين والفاظه	٢١٢
المترادف	٢١٣
المشترك	٢١٤
المجمل والظاهر والمتوول	٢١٤
مدلول اللفظ إما معنى أو لفظ مفرد أو مركب . . . الخ	٢١٥
تقسيم المركب إلى استتھام وأمر والتماس	٢١٦
الخبر	٢١٧
التنبيه والترجي والتخي والنداء	٢١٩
الفصل الثالث	
في الاشتقاق	٢٢١
تعريف الاشتقاق	٢٢١
أركان الاشتقاق	٢٢٢
أقسام المشتق	٢٢٣
أحكام الاشتقاق وفيه عدة مسائل	٢٢٦
المسألة الأولى : شرط المشتق صدق أصله	٢٢٦
مذهب المعتزلة في صفات البارئ سبحانه وتعالى	٢٢٧
المسألة الثانية : شرط كونه حقيقة دوام أصله	٢٢٧
المسألة الثالثة : اسم الفاعل لا يطلق على شيء والفعل قائم بغير خلاف .	٢٣٤
المعتزلة في ذلك والرد عليهم	

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع	
في الترادف	٢٢٧
تعريفه	٢٢٧
الفرق بين التوكيد والتابع وبين الترادف	٢٢٩
أحكام الترادف وفيه عدة مسائل	٢٤٠
المسألة الأولى : في سببه	٢٤٠
المسألة الثانية : الترادف على خلاف الأصل	٢٤١
المسألة الثالثة : قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر	٢٤٢
المسألة الرابعة : في التوكيد	٢٤٣
الفصل الخامس	
في الاشتراك — وفيه عدة مسائل	٢٤٨
المسألة الأولى : في إثباته	٢٤٨
المسألة الثانية : الاشتراك خلاف الأصل	٢٥٢
المسألة الثالثة : مفهوم المشترك إما أن ينباينا أو يتواصلا	٢٥٤
المسألة الرابعة : مذهب الشافعي استعمال المشترك في جميع معانيه وأدلته	٢٥٥
حجة المانعين في ذلك	٢٥٦
المسألة الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل	٢٦٨
الفصل السادس	
في الحقيقة والمجاز	٢٧١
تعريف الحقيقة	٢٧١
تعريف المجاز	٢٧٣
المسألة الأولى : وجود الحقيقة اللغوية والعرفية	٢٧٤
الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية	٢٧٥
القول في أن القرآن الكريم عربي كله	٢٧٩

الموضوع	الصفحة
الفرق بين الإيمان والإسلام	٢٨٢
(فروع)	٢٨٥
الأول : النقل خلاف الأصل	٢٨٥
الثاني : وجود الأسماء الشرعية	٢٨٦
الثالث : صيغ العقود من الإثاء	٢٨٩
المسألة الثانية : أنواع المجاز	٢٩٣
مذهب ابن داود الظاهري في منع المجاز في القرآن والسنة	٢٩٧
المسألة الثالثة : شرط المجاز وجود العلاقة	٢٩٨
المسألة الرابعة : المجاز بالذات لا يكون في الحروف ولا في الفعل ولا في الأعلام	٣١٢
المسألة الخامسة : المجاز خلاف الأصل	٣١٤
المسألة السادسة : الأسباب التي تدعو إلى المجاز	٣١٧
المسألة السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً	٣١٩
المسألة الثامنة : علامة الحقيقة والمجاز	٣١٩
الفصل السابع	
في تعارض ما يجمل بالفهم	٣٢٢
الاحتمالات المخلة بالفهم خمسة	٣٢٣
التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة أوجه	٣٢٣
الأول : النقل خير من الاشتراك	٣٢٢
الثاني : المجاز خير من الاشتراك	٣٢٦
الثالث : الاضمار خير من الاشتراك	٣٢٧
الرابع : التخصيص خير من الاشتراك	٣٢٩
الخامس : المجاز خير من النقل	٣٢٩
السادس : الاضمار خير من النقل	٣٣٠
السابع : التخصيص أولى من النقل	٣٣٠

الموضوع	الصفحة
٣٣١ الثامن : الإضمار مثل المجاز	
٣٣٣ التاسع : التخصيص خير من المجاز	
٣٣٤ العاشر : التخصيص خير من الإضمار	
٣٣٦ ، تنبيه ، الاشتراك خير من النسخ	
الفصل الثامن	
٣٣٨ في تفسير حروف يحتاج إليها ، وفيه مسائل	
٣٣٨ الأولى : في معنى الواو	
٣٤٦ الثانية : في معنى الفاء	
٣٤٧ الثالثة : في معنى « في »	
٣٤٩ الرابعة : في معنى « من »	
٣٥٢ الخامسة : في معنى « الباء »	
٣٥٢ السادسة : في معنى « إنا »	
الفصل التاسع	
في كيفية الاستدلال بالألفاظ : وفيه مسائل	
٣٦١ المسألة الأولى : لا يخاطبنا الله تعالى بالمحمل	
٣٦٤ المسألة الثانية : لا يعنى خلاف الظاهر من غير بيان	
٣٦٥ المسألة الثالثة : دلالة المنطوق والمفهوم	
٣٦٩ المسألة الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره	
٣٧٩ المسألة الخامسة : التخصيص بالشرط	
٣٨١ المسألة السادسة : التخصيص بالعدد	
٣٨٤ المسألة السابعة : استقلال النص بافادة الحكم وعدمه	

(تم الفهرس بحمد الله تعالى)

